R. P. GUIDO MATTIUSSI S. J.

LES POINTS FONDAMENTAUX DE LA PHILOSOPHIE THOMISTE

COMMENTAIRE DES VINGT-QUATRE THÈSES APPROUVÉES PAR LA S. CONGRÉGATION DES ÉTUDES

(DÉCRET DU 27 JUILLET 1914)

*Traduit et adapté de l'italien avec l'autorisation de l'auteur, par l'*Abbé JEAN LEVILLAIN

TURIN - 1926 - ROME
Firme MARIETTI Fondée en 1820
Propriétaire MARIO E. MARIETTI Editeur-Libraire
Imprimeur du Saint-Siège, de la Sacrée Congrégation des Rites
et de l'Archevêché de Turin

LES POINTS FONDAMENTAUX

DE LA

PHILOSOPHIE THOMISTE

Nihil obstat.

Augustae Taurinorum, die 15 Martii 1926.

FORTUNATUS GIUDICE S. J., *Cens. Deleg.*

Imprimatur.

C. FRANCISCUS DUVINA, *Provic. Gen.*

PRÉFACE DE L'ÉDITION FRANÇAISE

Le petit ouvrage que nous livrons au public n'est pas un exposé complet de la doctrine de S. Thomas ni un cours de philosophie thomiste; c'est une déclaration succincte de quelques points fondamentaux dans la métaphysique du Saint Docteur. Ces points ont été jugés suffisants pour préciser sa pensée et pour la détacher nettement des opinions qui sont reçues en d'autres parties de l'Ecole chrétienne. Il ne s'agit donc pas ici de réfuter le matérialisme ou l'idéalisme ou d'autres erreurs opposées à notre foi, mais bien d'être thomiste plutôt que scotiste, car Duns Scot est le chef de tous les adversaires de S. Thomas au sein de l'Eglise.

Les Souverains Pontifes ont toujours accordé à la Doctrine du Docteur Angélique de singuliers éloges; ils ont toujours encouragé ceux qui le suivent. Mais depuis Léon XIII on a été plus loin. Sans méconnaître le mérite d'autres maîtres célèbres, le Saint-Siège a fixé la direction des études théologiques et philosophiques dans les écoles chrétiennes, leur donnant pour guide S. Thomas; il a fini par en faire une vraie loi: c'est l'article 1366 dans le droit canon.

Or, Pie X, le véritable auteur de cette loi, était un homme éminemment pratique. Après la condamnation si énergique et si pleine du modernisme par l'encyclique "*Pascendi*", vient le serment imposé au clergé, par lequel on repousse en détail toutes les idées dangereuses à ce sujet.

De même pour ce qui touche à S. Thomas, Pie X s'est souvenu que souvent les écrivains ou les professeurs se forment un système à eux et s'évertuent ensuite à montrer que c'est là précisément la pensée de S. Thomas d'Aquin. Il a voulu prévenir ce danger trop réel. Ordre fut donné de re-

cueillir un certain nombre de thèses où la doctrine thomiste fût bien déterminée. La Sacrée Congrégation des Etudes, de par la volonté du Pape, publia ces thèses dans la revue officielle du Saint-Siège au mois de Juillet 1914. Les mêmes thèses furent approuvées une deuxième fois sous Benoît XV, en 1916.

On saura désormais quel est le sens de la direction donnée à l'enseignement du jeune clergé quand on impose pour guide et maître le Docteur Angélique.

On n'est certes pas thomiste si l'on nie ces thèses; on est sûr de suivre S. Thomas si on les affirme.

Mais c'est de la philosophie; pourquoi pas de la théologie? Parce qu'en théologie la partie dogmatique est contenue dans l'enseignement de l'Eglise; la partie scolastique reçoit la forme par la métaphysique.

Ces thèses elles-mêmes sont les points fondamentaux déclarés en ce volume.

L'auteur de ce petit commentaire ne s'attendait pas à l'honneur de le voir traduit en français. Il tient à témoigner ici toute sa reconnaissance au jeune docteur de l'Université Grégorienne qui a pris sur lui la peine d'une traduction. Il ne veut pas oublier non plus l'illustre professeur, M. Maritain, qui n'a pas dédaigné de prendre sous sa protection le présent ouvrage, et qui en a encouragé, autant qu'il le pouvait, la publication.

GUIDO MATTIUSSI, S. J.

AVANT-PROPOS

Le R. P. Mattiussi n'aura pas eu la consolation de voir paraître cette traduction, à laquelle il s'est intéressé jusqu'à ses derniers moments. Il est mort le 11 Mars 1925, à la suite d'une longue et cruelle maladie, dans sa 73e année, après avoir combattu toute sa vie pour la cause de la vérité. Son influence n'est pas assez connue. Il n'a jamais recherché la célébrité, et comme la plupart des grands savants, il a passé inaperçu. Mais l'étendue de ses connaissances et la profondeur de son génie lui valent certainement une place d'honneur parmi les plus grands philosophes de notre époque.

On reproche souvent à la philosophie scolastique d'être une théorie abstraite et irréelle, dont les conclusions sont battues en brèche par la science moderne. Le P. Mattiussi était qualifié pour faire justice de cette accusation sans fondement, car il était fort au courant des questions scientifiques. Il avait étudié avec un vif intérêt la physique, d'abord à Tramin, puis à Paris où il avait pris ses grades universitaires en 1876; il fut professeur de sciences à plusieurs reprises, en Espagne d'abord en 1882, puis, de 1884 à 1886, en Istrie, enfin à l'Université Grégorienne à Rome, de 1888 à 1892.

Mais ce n'est pas dans le domaine des sciences physiques qu'il devait donner toute sa mesure. Sa documentation scientifique lui rendit pourtant de grands services. Elle lui permit d'écrire un manuel de philosophie fort remarquable, intitulé " *Fisica razionale* " [1], dont il voulait donner une nouvelle

---

[1] Le P. Mattiussi désignait par ce mot, physique, la partie de la philosophie qui traite de l'être corporel, tandis que la métaphysique a pour objet l'être réel en général. La cosmologie a été imprimée en 1896, la psychologie en 1901. En 1895, il avait fait imprimer un traité de logique.

édition en accord avec les dernières découvertes et au courant des plus récentes théories; il y travaillait encore à son lit de mort. Il prenait grand soin de montrer qu'aucune découverte moderne ne contredit vraiment les principes fondamentaux de la doctrine d'Aristote et de S. Thomas. Au contraire, tous les phénomènes connus peuvent s'expliquer à leur lumière, et une expérience plus approfondie démontre souvent l'inanité de difficultés que les philosophes du moyen-âge ne résolvaient qu'avec embarras. Mais du point de vue philosophique, c'était là une œuvre plutôt négative que positive; à l'époque troublée où vécut le P. Mattiussi, il y avait mieux à faire: c'est le temps où Léon XIII proclame la nécessité de revenir à la doctrine traditionnelle de l'Eglise; c'est l'époque du modernisme; c'est le moment de la promulgation de la célèbre encyclique " *Pascendi* ". Le P. Mattiussi se jette dans la lutte, publie dans diverses revues [1] nombre d'opuscules et d'articles, consacrés soit à la philosophie, soit à la théologie fondamentale, soit même à la dogmatique. Pleinement d'accord avec le cardinal Billot dont il avait fait connaissance à Laval, il le seconda de toutes ses forces dans la grande rénovation de l'enseignement catholique. Il devait d'ailleurs lui succéder dans sa chaire de théologie dogmatique à l'Université Grégorienne quand l'éminent professeur fut élevé par Pie X en 1909 à la dignité cardinalice. Connaissant comme lui à fond les œuvres de S. Thomas d'Aquin, il entra pleinement dans les vues du S. Siège, et il eut à cœur de faire triompher la doctrine du Docteur Angélique, soit en répondant

---

(1) En particulier: *Armonie della Fede* (Harmonies de la foi); *La Rivista di filosofia neo-scolastica* (Revue de philosophie néo-scolastique); *La civiltà cattolica* (La civilisation catholique); *La scuola cattolica* (L'école catholique).

Les principaux articles ou opuscules du P. Mattiussi sont: à propos d'une œuvre de Piccirelli: la pensée de S. Thomas dans la question de la distinction de l'essence et de l'existence dans l'être créé (1906). - Naturalisme et subjectivisme (1907). - Jésus, fils de Dieu, d'après les synoptiques (1907). - La philosophie nouvelle et l'encyclique contre le modernisme (1908). - Le sort de la biologie matérialiste et les fantaisies du Prof. E. Haeckel (1909). - Excellence de la doctrine de S. Thomas. - Infinité de la grâce de N. S. J. C. - Notre pensée en présence de la philosophie moderne. - Foi et mentalité modernes. - De la Pénitence dans les premiers siècles. - Enfin dans le *Gregorianum*, une série d'articles contre l'idéalisme, de 1920 à 1922.

aux attaques dirigées contre elle, soit en éclaircissant certains points particuliers; ses "*adnotationes*" aux traités de la Trinité, du Verbe incarné et des sacrements sont devenues classiques. Sa "*dichiarazione del giuramento antimodernista*" (1) est un vrai traité d'apologétique. Par ses études, par ses polémiques, le P. Mattiussi était bien placé pour connaître exactement les maux de la pensée contemporaine et leur origine. La revue "*Fede e Ragione*" (2) insinue que Pie X le prit comme collaborateur pour la rédaction de l'encyclique "*Pascendi*". Mais le P. Mattiussi ne se contenta pas de dénoncer les erreurs modernes; il voulut les combattre; à cette fin, il écrivit son fameux ouvrage "*il Veleno Kantiano*" (3). Il y prouve que toutes les erreurs modernes remontent à Kant et il conteste avec succès les conclusions du philosophe allemand. Ce livre mériterait d'être plus connu; il ne manquerait pas de faire une forte impression sur les esprits qui cherchent sincèrement la vérité, surtout si la fougue du polémiste était parfois un peu tempérée par le calme impassible du philosophe. Mais enfin, la scolastique continuait à être en butte aux attaques de la philosophie moderne; de plus, au sein même de l'Ecole catholique, plusieurs théories opposées se réclamaient de l'autorité de S. Thomas. D'où disputes incessantes et troubles pour les esprits, car tous les élèves, et même beaucoup de professeurs n'avaient pas les moyens de rechercher par eux-mêmes au milieu de tant de systèmes contradictoires la vraie pensée du maître. Il s'agissait donc de bien déterminer ce que le S. Siège avait entendu quand il avait encouragé l'étude de la doctrine de S. Thomas. Cela devait rendre service aux catholiques de deux façons: d'abord, on saurait vraiment quelle est la doctrine officielle de l'Eglise; et puis, les attaques dirigées contre la scolastique dégénérée tomberaient à faux, une fois la doctrine de S. Thomas bien dégagée des subtilités de ses émules et des interprétations de ses commentateurs. Encore une fois, nous apprend toujours la revue "*Fede e Ragione*", le S. Siège eut recours au

(1) Explication du serment antimoderniste.
(2) Foi et Raison, nº. du 22 Mars 1925.
(3) Le Poison Kantien, 1907; nouvelle édition, Rome, 1914.

P. Mattiussi pour déterminer de façon authentique la pensée du S. Docteur. Chargé de commenter les vingt-quatre thèses approuvées par la Sacrée Congrégation des Etudes, il publia, d'abord sous forme d'articles dans la " *Civiltà cattolica* ", puis en un volume, l'ouvrage aujourd'hui traduit en français. Ce livre était intitulé: " *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino* ". Ce titre n'a pu être maintenu, car le R. P. Hugon, O. P., a déjà fait paraître un commentaire en français sous le même titre. Dans la préface que le P. Mattiussi a bien voulu écrire en français pour la présente édition, le but de ce livre est bien indiqué. Ce n'est pas un manuel de philosophie: pour le lire, il faut déjà des notions philosophiques assez complètes; ce n'est pas non plus un ouvrage de polémique: à l'occasion seulement les systèmes étrangers à la scolastique y seront combattus; c'est un précis de philosophie thomiste: les points délicats sont traités avec plus d'exactitude, pour bien montrer la position vraie de S. Thomas au sein de l'Ecole catholique; on ne s'étonnera donc pas de voir comme adversaires perpétuels les différents auteurs scolastiques, en particulier Scot et Suarez, et même Cajetan qui, à certains points de vue, par la hardiesse de ses conceptions et la subtilité de sa dialectique, s'écarta parfois de la pensée de son maître.

Il est inutile, je pense, d'insister bien longuement sur la valeur toute particulière de ce livre, et en raison de la matière traitée, et en raison de la personnalité de son auteur. Le vœu du P. Mattiussi était de mieux mettre en évidence toute la cohésion de la doctrine de S. Thomas: nier un point de cette doctrine, c'est ruiner tout le système. A la suite du S. Docteur, il a négligé toutes les questions oiseuses, toutes les subtilités inutiles dans lesquelles s'est égarée la scolastique décadente. Il a voulu montrer la solide charpente de cet édifice bâti sur le roc, il a voulu prouver que la philosophie chrétienne est l'héritière légitime de la philosophie grecque. Platon et surtout Aristote ont eu du monde la conception la plus géniale à laquelle l'intelligence déchue de l'homme soit arrivée. S. Augustin s'en est fait l'écho; S. Thomas a tiré des prémisses posées par ses illustres prédécesseurs les conclusions les plus indiscutables et les plus sublimes. Certes,

la philosophie n'est pas depuis lors une science morte. Il y a encore beaucoup à faire. On peut dans ce vaste édifice orner bien des pièces; mais construire en dehors est vain. Hors de l'école du S. Docteur, on trouvera des vérités partielles, mais on n'aura pas cet ensemble harmonieux de vérités qui procède de la vérité. Ainsi donc le livre du P. Mattiussi présente un double intérêt: d'abord, au point de vue historique, c'est l'ouvrage le plus documenté et le plus sûr nous faisant connaître la vraie doctrine de S. Thomas; et puis, au point de vue philosophique, c'est la meilleure synthèse de cette doctrine. A ce double titre, le P. Mattiussi a bien mérité du S. Siège et de la vraie science.

Je souhaite de n'avoir pas été un traducteur par trop infidèle. Je me suis efforcé de rendre de mon mieux la pensée de l'auteur, quitte à sacrifier l'exactitude littérale. La présente édition diffère sensiblement de l'édition italienne: des sous-titres divisent chaque chapitre; des notes ont été ajoutées par le traducteur pour rendre la lecture de l'ouvrage plus aisée à qui n'est pas très au courant de la terminologie scolastique si précise, ou pour mieux faire comprendre la pensée de l'auteur; plusieurs chapitres ont été entièrement remaniés pour supprimer les redites inévitables dans des articles de revue, ou pour mieux grouper les divers arguments; deux chapitres même ont été réunis en un seul, alors que les derniers ont été démembrés d'un article unique primitif; enfin de nombreux renvois permettent de retrouver facilement ce qui sert à l'intelligence d'un point donné. Le P. Mattiussi m'avait donné toute latitude pour mieux présenter sa pensée. Il a approuvé l'ensemble des modifications que je viens d'indiquer et je l'ai consulté sur plusieurs sujets délicats; mais il n'a pu malheureusement prendre qu'une connaissance générale de l'ouvrage dans son état actuel. Qu'on ne l'accuse donc pas des inexactitudes ou des fautes dont je me serais rendu coupable [1].

---

[1] Les chapitres VIII et IX de l'édition italienne constituent le chapitre VIII de l'édition française (*L'âme humaine*); le chapitre XIII consacré a Dieu correspond aux chapitres XII, XIII et XIV. Le P. Mattiussi a relu et approuvé le chapitre III (*Essence et existence*); il y a même ajouté une ou deux additions assez importantes.

Enfin, je me suis attaché à rendre la forme aussi claire que possible. La pensée est assez profonde et difficile à suivre, sans qu'on doive encore être gêné par l'emploi fréquent d'une langue étrangère ou de termes barbares. Aussi, je me suis fait une loi de traduire toujours toutes les citations latines ; de plus, bien que notre langue philosophique ait été fixée par Descartes qui n'était pas scolastique, je me suis efforcé de n'employer que des mots consignés dans le dictionnaire de Littré ; quand la nécessité m'a contraint parfois de me départir de cette ligne de conduite, je pense avoir toujours expliqué en note le sens du mot que j'étais obligé d'employer. En tout cas, je serai reconnaissant à quiconque me signalera les défauts inévitables de ma traduction.

Je tiens à remercier toutes les personnes qui m'ont encouragé dans cette œuvre. Que ma reconnaissance aille tout d'abord à la mémoire du R. P. Mattiussi qui m'a témoigné tant de sollicitude et d'amitié. Je dois aussi beaucoup de gratitude au R. P. Le Rohellec, C. sci. Sps., à qui j'ai eu si souvent recours dans mes difficultés et qui a bien voulu contrôler l'exactitude de traduction de toutes les citations latines et relire mes notes. Je suis non moins reconnaissant au R. P. Boyer, S. J., professeur à l'Université Grégorienne qui a accepté de revoir les épreuves ; les observations qu'il m'a proposées m'ont permis de corriger nombre de points défectueux. Enfin il me faut remercier tout spécialement M. Maritain, le célèbre professeur de l'Université catholique de Paris, qui a pris la peine de relire en manuscrit tout le travail et lui a fait le plus chaleureux accueil. J'ai été heureux de trouver tant de sympathie et de secours, et je m'estimerai très satisfait si j'ai pu servir, pour ma modeste part, la cause de l'Eglise et de la vérité.

JEAN LEVILLAIN.

COMMENTAIRE DES VINGT-QUATRE THÈSES

APPROUVÉES PAR LA S. CONGRÉGATION DES ÉTUDES

(DÉCRET DU 27 JUILLET 1914)

CHAPITRE PREMIER

PUISSANCE ET ACTE

THESIS I. - *Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat* (1).

SOMMAIRE: *A*) ETAT DE LA QUESTION: Universalité des notions de puissance et d'acte, p. 2; adversaires, p. 2.

B) EXPOSITION ET DÉCLARATION DE LA THÈSE: Origine des concepts de puissance et d'acte, p. 4; puissance réelle opposée à la possibilité logique, p. 4; puissance active et puissance passive, p. 5; leur connexion, p. 6; concepts obtenus par l'expérience, p. 6; extension de ces concepts empiriques, p. 7; la pure puissance ne peut pas exister séparée, p. 8; tout ce qui existe est acte pur, ou composé de puissance et d'acte, p. 8; la puissance et l'acte sont deux réalités distinctes, p. 9; ce sont des principes d'être, non des êtres séparés, p. 9; ils sont principes intrinsèques et premiers, p. 10; leur transcendance, p. 10; sens exact de la proposition: *potentia et actus dividunt omne ens*, p. 11; la transcendance de la puissance et de l'acte n'est pas celle des transcendantaux, p. 12; valeur proportionnelle des deux principes en logique et en ontologie, p. 12; la puissance et l'acte ne sont pas des êtres complets, p. 14; comment on doit leur attribuer le nom d'être, p. 14.

C) RÉPONSE AUX OBJECTIONS ET CONCLUSION: Différence entre

(1) *Thèse I.* - La puissance et l'acte divisent l'être de telle sorte que tout ce qui existe ou bien est acte pur, ou bien est composé nécessairement de puissance et d'acte, qui sont ses principes premiers et intrinsèques.

le réel et le possible, l'acte et la puissance, p. 15; universalité de la division de l'être en acte et puissance, p. 16; doctrine authentique de S. Thomas, p. 16; cette thèse est une introduction à la théodicée, p. 16; analyse de concepts communs plutôt que démonstration, p. 17.

A) - ETAT DE LA QUESTION.

Universalité des notions de puissance et d'acte. — La première thèse est fort abstraite et tout à fait transcendante; elle concerne tout l'ordre de l'être universel auquel elle étend les notions d'acte et de puissance; ces notions appartiennent, nous dit-elle, à l'ordre réel, et non seulement logique, et elles dépassent tout genre, elles atteignent les sphères les plus hautes des esprits, y compris Dieu lui-même, car ce mot *omne ens*, tout être, n'admet aucune exception.

Adversaires. — Contre cette thèse, certains crurent devoir restreindre à l'ordre logique les notions de puissance et d'acte. D'autres refusèrent de les étendre au delà du monde corporel, où se vérifie, à proprement parler, le mouvement et la puissance matérielle. Cette manière de voir ne paraît pas déraisonnable au premier abord; nous ne pouvons pas, disent ses partisans, nous élever au-dessus de la nature qui nous est présente, et dont seule nous avons une connaissance véritable: c'est dans les corps que se trouve le mouvement qui lui-même suppose la quantité; or le mouvement, comme la quantité, est constitué par l'extension des parties hors des parties et nous appelons temps la mesure de sa succession. Hors de l'ordre corporel il n'existe pas de distinction de parties, et par conséquent pas de dimension, pas de continuité de succession, ni mouvement, ni temps, au moins au sens où nous entendons ici ces deux derniers mots [1]. Et donc, plus de concept de tendance vers un

---

[1] Le mot « mouvement » peut être employé en quatre sens différents: au sens plus restreint, il désigne le mouvement local; au sens propre, il désigne le passage de puissance à acte avec succession; analogiquement, il pourra signifier tout passage de puissance à acte; enfin il désignera même l'opération divine qui se fait sans passage de puissance à acte; c'est là d'ailleurs un sens rare et d'une analogie lointaine

but et de repos en lui, concept que la nature nous suggérait. Hors du monde corporel, les notions de puissance et d'acte s'évanouissent.

Ceux qui entendent seulement par puissance ce qui est possible et par acte ce qui existe, s'écartent encore plus de notre position; d'après eux, nous réservons l'expression « en puissance » aux choses que notre intelligence conçoit comme n'impliquant aucune répugnance à être, bien que de fait elles n'existent pas et nous disons passé à l'acte ce qui existe réellement. Il y a là une distinction vraie, mais nous n'avons pas à la prendre ici en considération et nous n'employons pas les termes puissance et acte dans ce sens. .

Enfin, quelques anciens refusèrent même d'admettre cette possibilité; selon eux, tout ce qui peut être existe nécessairement. Cette théorie évite la difficulté de la production des choses soit dans leur substance entière, soit dans leur forme. Les panthéistes doivent en arriver à nier eux aussi toute nouveauté dans l'ordre de l'existence; ils n'admettent en effet qu'une nature nécessaire s'étendant à tout l'univers et évoluant au cours des siècles. Cette évolution suppose évidemment le concept de la potentialité; mais ils échappent à la difficulté de la production, en admettant une simple manifestation de la réalité auparavant cachée. Par ce moyen, ils suppriment de la nature entière et du monde toute nouveauté d'existence, toute production, toute force, toute cause, tout mouvement. C'est là une grave conséquence; aussi nier la théorie de l'acte et de la puissance, ce n'est pas chose de peu, disait Aristote contre les sophistes anciens. Nous aurons à traiter plus tard la cause de cette erreur, qui consiste à ne pas voir comment des formes nouvelles peuvent venir à l'existence, sans création proprement dite [1]. Pour le moment exposons les notions nécessaires.

---

avec le sens propre; le temps, mesure du mouvement, sera proprement la mesure du mouvement corporel; on pourra lui donner un sens analogique et désigner ainsi ce que les anciens appelaient l'*aevum*, « temps » du monde spirituel, sans succession continue. Enfin d'une façon impropre il pourra encore s'appliquer à Dieu et désigner son éternité.

(1) Voir plus bas, chap. V, p. 93-97.

B) - EXPOSITION ET DÉCLARATION DE LA THÈSE.

Origine des concepts de puissance et d'acte. — Nous acquérons les notions premières en partant de l'expérience des choses sensibles et de la conscience de nos opérations. Or, dans la nature, nous constatons le mouvement des corps, nous voyons l'action qu'ils exercent l'un sur l'autre pour changer leurs conditions. Le mouvement le plus connu est le mouvement local. Si nous laissons de côté les êtres vivants, les corps apparaissent en eux-mêmes inertes. Mais voici qu'un corps emporté pour une raison quelconque par l'élan qui lui a été donné, rencontre un autre corps immobile; si une résistance plus grande ne s'y oppose, il lui communique le mouvement. On dit naturellement que le corps déjà en mouvement et communiquant ce mouvement à un autre, est actif; celui qui reçoit le mouvement, est passif. Nous disons que celui-ci, en tant que capable de mouvement, était tout d'abord mobile en puissance, puis, qu'il a le mouvement en acte. Nous dirons la même chose du feu qui produit la chaleur dans le fer et on pourrait multiplier les exemples à l'infini. Cette aptitude à recevoir le mouvement, la chaleur ou quelque autre perfection, correspond à la notion de puissance: ce qui est, pouvait être.

Puissance réelle opposée à la possibilité logique. — Mais cette puissance n'est pas une possibilité logique, d'après laquelle une simple conception de l'exprit peut exister.

Une proposition fausse tout d'abord peut se vérifier: l'Antéchrist est possible, et pourtant il ne vit pas. Cette possibilité a tout de même un fondement dans l'ordre de la réalité: elle suppose l'Etre nécessaire, Dieu, mais, par elle même, elle ne donne rien de réel à l'objet auquel on l'attribue; elle est seulement pensée par l'intelligence. Au contraire, quand il est question du fer qui peut devenir chaud, du corps qui peut acquérir de la vitesse, la puissance n'est pas seulement objective (ou encore objet de pensée) mais elle est réelle et vraie dans la substance capable de l'une ou l'autre perfection ou actualité. Ainsi dans la nature, nous trouvons une puissance qui est dans le sujet une entité réelle en tant que cette puissance s'oppose à l'acte qui viendra ensuite. Nous trouvons aussi que cette en-

tité, par rapport à l'acte qui doit venir ensuite, est imparfaite; le sujet, s'il demeure en cet état potentiel, est incomplet; il est privé de quelque chose qui lui convient. Enfin, nous découvrons que cette potentialité par rapport à l'acte, dit capacité de cet acte, de même qu'elle dit passivité par rapport à la cause qui peut lui donner l'acte dont elle est privée. Comme il répugne qu'en même temps, elle soit privée de l'acte et qu'elle ait le pouvoir de se le donner à elle même, la passivité, et par conséquent la puissance qui ne s'en distingue pas, dit de soi dépendance d'une cause active située hors d'elle-même: cette cause active peut être entièrement hors du sujet selon toute son entité; elle peut être une partie de ce sujet, et alors elle met en mouvement une autre partie, distincte et disposée d'autre façon, bien que toutes les deux soient unies dans le même être. C'est pourquoi dans un sujet, la puissance est le principe selon lequel ce sujet est capable d'être changé par un autre sujet, en tant qu'autre; et le principe selon lequel un sujet influe sur un autre sujet, en tant qu'il est autre, est le principe actif.

Puissance active et puissance passive. — Ces considérations nous ont amenés à poser la puissance et dans le sujet qui est passif et qui reçoit et dans celui qui donne le mouvement et agit: c'est une façon de parler naturelle, car avant de considérer la puissance dans le sujet qui reçoit, nous la considérons, nous la connaissons en nous-mêmes, quand nous sentons que nous pouvons faire quelque chose que nous ne faisons pas encore. Ce n'est pas là une puissance qui reçoit, mais c'est une puissance qui donne, et qui est le principe de mutation en un autre sujet en tant que celui-ci se distingue du sujet qui meut: il doit s'en distinguer au moins comme partie différente, et par opposition de contrariété, sans quoi il n'y aurait pas de raison que l'un fût actif et l'autre passif. Ainsi donc, la puissance active nous est peut-être connue avant la puissance passive. Mais la première mène à la seconde directement, car un corps ne pourrait agir sur un autre, si celui-ci n'était capable de recevoir cette action. La relation entre ces deux puissances n'est pas tellement immédiate que l'on ne puisse penser à l'une sans que l'autre s'impose explicitement et

en même temps. Mais la connexion est si nécessaire et si étroite que d'un concept on passe immédiatement à l'autre ([1]).

Leur connexion. — Et même avec plus d'attention, on trouverait une connexion nécessaire entre puissance active et passivité dans le même sujet, fini et limité, car un agent qui ne s'identifie pas avec son opération ne peut passer à l'acte de son opération que sous l'influence d'une actualité. En plus, dans le monde corporel, s'ajoute la réaction qui accompagne l'action; mais peu importe cette dernière considération pour le moment. D'autre part, il nous est facile de nous rendre compte par notre expérience qu'avant d'agir nous pouvons agir: la faculté, avant de poser un acte qu'elle peut poser, est moins parfaite qu'elle ne l'est quand elle agit: comprendre en acte est mieux que de pouvoir comprendre et ainsi du reste. Ainsi, cette puissance active dont nous avons conscience, admet une certaine potentialité passive, bien que ce ne soit pas sous le même aspect ni par rapport au même acte. Nous aurons à nous en expliquer ailleurs ([2]).

Concepts obtenus par l'expérience. — Ainsi donc, nous avons remarqué que la connaissance du monde extérieur, et l'expérience de nos propres opérations, nous conduisent l'une et l'autre à considérer l'acte comme perfection, la puissance comme quelque chose d'incomplet et d'imparfait. Si nous devons admettre une puissance qui ne dise que perfection, elle devra être purement active et n'avoir rien de passif; elle devra finalement se confondre avec son acte et non seulement en être capable. On n'attribuera à celle-ci et à la puissance passive le même nom que par pure équivoque ou par analogie lointaine.

En même temps que cette notion, nous en acquérons une autre qui lui est connexe: l'acte donne la détermination, la puissance sans acte est par elle-même indéterminée et reçoit de l'acte la détermination, en même temps que la perfection. C'est de toute évidence, lorsqu'il s'agit d'un sujet potentiel ca-

---

([1]) Voir, sur les rapports de la puissance active et de la puissance passive, chap. IX, p. 176.

([2]) *Ibid.*

pable de formes diverses: la matière, par exemple, qui peut être liquide, gazeuse, inerte, vivante; ce n'est pas moins vrai si la puissance n'est ordonnée qu'à un seul genre de perfection, car il reste dans le sujet, pris en lui-même, l'indétermination à avoir l'acte ou non; si celui-ci ne peut pas exister sans cette unique perfection, il est par lui-même indéterminé à être ou ne pas être. L'actuation (1) supprime par elle-même toute indétermination.

Extension de ces concepts empiriques. — Nous disons qu'une chose est parfaite quand elle est en acte; si elle est imparfaite et capable de recevoir l'acte, nous disons qu'elle peut avoir cet acte ou qu'elle est en puissance. Un homme est parfait dans sa nature, quand, en vertu de son âme et des propriétés qui en dérivent, il est actuellement conforme à la raison formelle d'humanité; il est imparfait, quand il doit encore évoluer, mais cette évolution même est la preuve qu'il n'était pas comme un morceau de bois incapable de progrès, mais qu'il était en puissance à l'entière perfection de la nature humaine. On ne dira pas d'un homme que sa science est parfaite, tandis qu'il est encore à l'école; mais celui qui est arrivé au terme de ses études est parfait sous le rapport de la science; avant, il pouvait atteindre à la perfection. Et il en est ainsi dans tous les genres: si un sujet a l'acte dont il est capable, il est parfait; s'il en est capable sans l'avoir, il est imparfait; s'il est incapable de l'avoir, il appartient à un genre disparate, et, pour cet acte, c'est comme s'il n'existait pas. Or, il est clair que ce qui, de soi et formellement, fait qu'une notion soit réalisée, ne peut être que la raison formelle de cette notion: par exemple, si un sujet est vivant parce qu'il a une âme, l'âme est la raison formelle de la vie. Et d'une manière générale, si toute chose est parfaite en tant qu'elle est en acte, la notion propre de l'acte est perfection. *Omnis actus perfectio quaedam est,* a écrit S. Thomas; et ailleurs: *nomen actus ponitur ad*

(1) Nous emploierons le verbe « actuer » pour dire: faire passer de puissance à acte, le mot « actuation » pour désigner ce passage ou le résultat de ce passage, et le mot « actualité » pour désigner la qualité de ce qui est actuel.

significandum entelechiam et perfectionem, tout acte est une perfection; — on emploie le mot « acte » pour désigner l'« entéléchie » et la perfection; — et ses œuvres sont remplies de cette vérité.

Il ne faudrait pas s'arrêter au sens premier que nous avons déterminé pour ces mots acte et puissance. Nous aurons à donner par analogie à ces concepts une extension à un ordre plus élevé et plus universel.

La pure puissance ne peut pas exister séparée. — Regardons maintenant les choses de l'univers qui nous entoure; fixons notre attention sur tout ce qui existe de fait ou peut exister. Il n'y a rien, nécessairement, qui n'ait sa détermination propre et qui soit privé de toute bonté ou perfection. Car si nous refusions cette perfection absolument, nous détruirions ce qui constitue son essence, sa forme, sa place dans l'échelle des êtres. Nous ne pouvons donc pas concevoir une pure puissance placée en elle-même et par elle-même au milieu des choses réelles (nous ne disons pas qu'elle ne puisse exister dans un composé dont elle participe l'existence).

Si elle existe, elle a certainement la détermination et l'actualité de quelque chose qui est. Ni dans l'intelligence, ni encore moins dans la réalité, nous ne pouvons admettre une pure puissance, isolée, existant par elle-même, et en même temps indéterminée et privée de toute actuation et de toute perfection.

Tout ce qui existe est acte pur, ou composé de puissance et d'acte. — Donc, la conséquence est claire, tout ce qui est, soit dans le monde sensible, soit dans la sphère infinie de l'être, est ou bien une pure actualité subsistante, ou bien un composé de puissance et d'acte. En disant qu'elle est subsistante, nous voulons dire que la réalité dont il s'agit est le sujet auquel, par lui-même, il convient d'attribuer l'existence et l'actualité, non pas comme nous les attribuons à la qualité, qui complète et rend parfaite une chose déjà constituée dans sa nature, ou à la forme, qui est reçue dans un autre principe réel. Si nous nous trouvons en présence d'une actualité absolument pure de toute potentialité, cette actualité constitue donc le sujet qui existe; et de cette façon, au moins dans l'ordre ou la

raison formelle selon laquelle nous la comprenons, cette perfection est subsistante.

Mais ce n'est certes pas la condition ordinaire des choses; toutes celles que nous voyons ont leur forme reçue en un sujet, leur perfection mêlée de puissance. Toutes les qualités sont des dispositions ajoutées à la substance, et les substances elles-mêmes impliquent la matière qui pourrait être disposée et actuée autrement. Donc, aucune de ces choses n'est une pure actualité, ni perfection pure; on trouve partout un principe, qui donne la détermination et l'actuation, et un autre principe qui les recoit du premier.

La puissance et l'acte sont deux réalités distinctes. — Or, ces deux concepts que nous tirons des choses ne correspondent pas à une seule et même réalité qui donnerait naissance tantôt à l'un, tantôt à l'autre, selon le point de vue d'où on la considère. Mais ce sont deux réalités distinctes; la réalité de cette distinction est évidente quand l'un des deux principes change tandis que l'autre demeure; par exemple, deux formes se succèdent dans la même matière, deux qualités dans le même sujet. Mais elle s'imposera dans tous les cas si l'on se rend compte que ces deux principes opposés constituent, en tant que tels, l'entité correspondante. De même que les concepts sont opposés, de même s'opposent et par conséquent se distinguent les entités représentées par ces concepts.

Ce n'est donc pas une distinction de raison, provenant d'une différence de point de vue dans la considération des réalités, c'est au contraire une distinction imposée par l'être réel dans lequel elle se vérifie. En outre, dans la nature qui nous est mieux connue, la séparabilité de deux principes est une preuve évidente de la réalité de cette distinction.

Ce sont des principes d'être, non des êtres séparés. — Nous les appelons principes au sens propre du mot. Nous entendons par là qu'ils sont l'origine, par leur union et leur composition, de tout ce que nous voyons dans les choses du monde. Car, on appelle principe ce dont quelque chose procède en quelque manière; ainsi l'effet procède de l'agent; la ligne, du point initial; le jour, de l'aurore; la vengeance, de la colère; la conclusion, des prémisses; le composé, des composants. Dans

ces exemples, le mode de procession est différent, mais le concept reste le même; celui-ci est emprunté au mouvement bien connu d'un corps s'éloignant du lieu où il était arrêté; toutes proportions gardées, on l'applique ensuite à d'autres cas multipliés sans fin.

Nous constatons, dans les créatures de l'univers, des perfections mêlées aux imperfections, des sujets diversement actués, des substances présentant des dispositions diverses; aussi, nous devons reconnaître l'existence de deux réalités distinctes, dont l'une est ordonnée à l'autre, et qui sont unies ensemble au point que l'une ne pourrait subsister sans l'autre. Elles sont distinctes parce que la raison formelle de la perfection (ou acte) et celle du sujet (ou puissance capable de perfection) sont opposées. Elles sont ordonnées l'une à l'autre, parce que l'actualité demande de toute son entité et implique un sujet dont elle puisse être la perfection (excepté le cas, introuvable d'ailleurs dans la nature sensible, d'un acte subsistant dans toute sa pureté). D'autre part, le sujet, incomplet et défectueux par lui-même, réclame la perfection dont il est capable. Ce sont donc de vrais principes, concourant, par essence, à constituer le composé qui résulte de leur union.

Ils sont principes intrinsèques et premiers. — En outre, ils ne sont pas principes par causalité efficiente (selon laquelle l'effet est posé hors de sa cause), ni par une autre causalité extrinsèque (la cause finale, par exemple), mais par composition; les principes se réunissent pour constituer le composé qui résulte de leur entité même; c'est pourquoi l'acte et la puissance sont appelés principes intrinsèques.

Enfin, ils sont des principes premiers; ils ne sont pas constitués par d'autres principes, ils ne proviennent pas d'autres réalités, dans la voie de la composition. Ils correspondent en fait aux concepts les plus abstraits et les plus simples, irrésolubles en éléments ultérieurs. Nous disons, en acte, ce qui est; en puissance, ce qui n'a pas l'acte et peut l'avoir. Là s'arrête l'analyse.

Leur transcendance. — Ainsi, en dépassant tout genre et en demeurant dans l'universalité la plus haute qui appartienne

à la notion même d'être, nous avons analysé les principes les plus communs de l'ordre logique et de la réalité, car il ne peut rien exister qui ne soit parfait en quelque manière, ou qui n'ait une actualité propre à sa façon. Ou bien la chose qui existe tout entière est cette même actualité, et alors elle est acte pur, elle n'est que perfection; elle subsiste dans sa simplicité comme réalité; toute son entité correspond à la raison formelle du concept qui la représente dans l'abstraction intellectuelle. Ou bien, ainsi qu'il arrive toujours dans la nature, la réalité tout entière de la chose qui existe ne se réduit pas à la pureté et à la simplicité de cette raison formelle; elle n'est certainement pas non plus tout entière potentielle, absolument indéterminée et privée de toute perfection ou actualité; et alors, nécessairement, elle comprend les deux notions opposées, ou les deux principes contraires: d'une part un sujet capable de perfection, une matière, par elle-même indéterminée ou quelque chose d'analogue; d'autre part, une actualité qui comble la capacité du sujet, une forme qui détermine la matière; ce sont les deux principes que la philosophie commune du bon sens unit nécessairement et qu'on appelle puissance et acte.

Sens exact de la proposition: potentia et actus dividunt omne ens. — Quand nous parlons de la division de tout l'ordre de l'être (c'est ainsi que nous traduisons *omne ens*) en acte et en puissance, il importe de remarquer que nous ne séparons pas deux sortes d'êtres, mais nous distinguons les principes dont tout être est constitué. Nous n'affirmons pas non plus que les deux principes soient nécessairement unis en tout être: au contraire, cet être infini, qui, à lui seul, a une valeur infiniment plus grande que la multitude illimitée des êtres possibles en dehors de lui, ne manifeste pas en lui les deux principes, mais seulement la perfection de l'acte. Donc, notre assertion se réduit à ceci: toute réalité existante et possible est: ou bien acte pur, ou bien un composé de puissance et d'acte. En dehors de ces deux principes, il n'y a pas d'autre réalité; ils ne peuvent se résoudre en principes plus simples, ni par analyse de l'esprit, ni par distinction réelle. C'est en ce sens qu'il faut

entendre le mot de S. Thomas: *Cum potentia et actus dividant omne ens et omne genus entis* (1), alors que la puissance divise tout être et tous les genres de l'être.

Du moment qu'ils divisent tout genre, il ne s'agit évidemment pas de divisions spécifiques, de déterminations du genre. En effet, il est impossible qu'une même détermination spécifique se retrouve sous des genres différents; de même, il répugne qu'une même espèce d'êtres vivants soit à la fois sous le genre « animal » et sous le genre « plante ». Mais il s'agit de résoudre en ses principes n'importe quelle notion qui se trouve sous un genre.

La transcendance de la puissance et de l'acte n'est pas celle des transcendantaux (2). — Cette dernière remarque met encore en relief la transcendance des deux notions dont nous nous occupons. Elles dépassent toute détermination de l'être et s'étendent aussi loin que lui. Mais il n'y a pas lieu cependant de les mettre au nombre des premières notions transcendantales, dont on s'occupe ordinairement en métaphysique générale, et dont les principales sont: l'unité, le vrai, le bien. Car ces dernières sont les propriétés de l'être complet, et les premières se vérifient dans les principes de l'être. Il leur manque, pour être parfaitement transcendantes, de pouvoir être attribuées formellement à toute réalité. En effet, l'unité, la vérité, la bonté et les autres transcendantaux parfaits doivent être attribués à n'importe quelle réalité, tout comme la notion d'être elle-même; les notions de puissance et d'acte, au contraire, étant opposées, répugnent l'une à l'autre. Elles demeurent transcendantes en ce sens qu'elles sont principes en tout genre, et qu'elles se retrouvent dans tous les prédicaments; et le plus noble des deux principes surpasse toutes les catégories.

Valeur proportionnelle des deux principes en logique et en ontologie. — La puissance et l'acte sont principes réels dans

---

(1) *S. Th.*, I p., q. 77, art. 1.

(2) Nous appelons ainsi les cinq manières d'être inséparables de l'être et qui sont: la chose, quelque chose, le vrai, le bien, l'unité, *res, aliquid, verum, bonum, unum.*

l'ordre des choses et principes logiques dans l'ordre des intentions intellectuelles. Il y a entre ces deux ordres une telle connexion, que, si un être subsistant était à tout point de vue acte pur, son essence ne saurait trouver place sous un genre: car le genre a toujours pour origine un principe potentiel. C'est un être de raison, mais non sans fondement réel, et si le principe potentiel venait à faire entièrement défaut, il n'y aurait plus moyen d'abstraire, à proprement parler, un concept universel, c'est-à-dire un concept qui est attribué à plusieurs sujets de la même façon, ou encore qui se divise en ses inférieurs par des différences extrinsèques à la notion commune. Une note vraiment essentielle, comme doit être une note générique, abstraite des autres notes, essentielles elles aussi et servant de différences spécifiques, ne pourrait pas non plus représenter un acte pur; car, cette actualité pure ne conviendrait pas univoquement avec d'autres actualités pures, ni avec d'autres êtres composés; avec d'autres actes purs, parce que ceux-ci devraient être des raisons formelles, totalement diverses; avec d'autres êtres composés, car la perfection de l'acte pur serait participée, et par conséquent, cette perfection participée du composé serait bien loin de la pureté et de la simplicité de la première. Il répugne donc qu'un concept univoque représente essentiellement une actualité pure en même temps qu'autre chose. C'est pourquoi il répugne qu'il y ait des universaux, c'est-à-dire des notions de genre et d'espèces, quand il n'y a pas composition de puissance et d'acte; seule, l'analogie reste possible.

Si dans l'ordre logique et dans l'ordre réel puissance et acte se vérifient, les deux notions se distinguent, cela est évident; car nous devons reconnaître entre elles une double opposition: celle de contrariété, affirmation et négation d'une perfection, ou celle de corrélation entre deux concepts qui se demandent et se réclament l'un l'autre, comme père et fils, actif et passif. Toute l'entité de la puissance demande l'acte capable de la compléter et de la déterminer; et l'acte, au moins celui que nous trouvons dans la nature, celui qui ne subsiste pas par lui-même, demande le sujet dans lequel il puisse, de fait, exister, ou la puissance capable de le recevoir; ainsi la

coquille reçoit la perle; elle est faite pour elle; c'est en elle qu'elle trouve sa beauté et son prix. Mais que le lecteur veille à considérer les comparaisons du même point de vue que l'auteur, et non pas d'une autre manière qui serait fausse. Il y a analogie, non parité.

La puissance et l'acte ne sont pas des êtres complets. — Il nous reste à faire une observation de la dernière importance: si la puissance et l'acte ne distinguent pas un être d'un autre puisqu'ils sont les principes constitutifs de tout être, nous pourrions, par une regrettable illusion, nous les représenter comme si chacun vérifiait en lui la notion complète d'être. Nous devrons revenir sur cette remarque capitale quand nous analyserons d'autres propositions plus particulières (1). En attendant, nous nous contentons de signaler que l'on ne peut appliquer aux principes strictement constitutifs d'un être la dénomination qui convient au tout: le corps seul, l'âme seule, ne sont pas l'homme. L'application devient difficile quand on atteint les notions premières, impossibles à résoudre en notions plus élémentaires. Comment appeler, comment concevoir les principes de l'être? Nous répondons que, si vraiment il n'y a pas moyen d'admettre une réalité qui ne vérifie pas en elle-même la notion d'être au sens complet du mot, alors nous devons refuser à l'être des principes; tout être sera constitué dans une simplicité absolue. Mais il n'en est pas ainsi; nous reviendrons sur l'ample question qui se rapporte à ce sujet pour la tirer au clair (2).

Comment on doit leur attribuer le nom d'être. — Ce sujet a été traité par S. Thomas d'une façon générale dans un article des questions disputées, *de Veritate* (3); il y a expliqué de quelle façon différente on doit attribuer les qualités transcendantes (être, vrai, bon) à l'être complet et à ses parties constituantes; au premier, on les attribue en le considérant abso-

---

(1) Voir notamment dans le chapitre V, les pages 87 et suiv.; d'ailleurs nous aurons tout le long de l'ouvrage à nous occuper de cette difficulté capitale, source d'erreurs sans nombre.

(2) Voir chap. V, p. 85 et suiv.

(3) Questions disputées: *de Veritate*, q. 21, art. 4, ad 4.

lument en lui-même; aux secondes, en les considérant par rapport au premier. C'est pourquoi la puissance n'existant pas par elle-même, ne peut être conçue que par rapport à l'acte qui vient en composition avec elle, et par rapport au composé qui en résulte; il en est de même pour l'acte, puisqu'il est ordinairement l'acte d'un sujet. Si nous appelons ces principes êtres, du fait qu'ils sont les constitutifs de l'être (c'est ainsi, non autrement, qu'on doit les concevoir), on les dira vrais et bons au même titre. Les notions d'être, de bonté, de vérité, conviennent formellement à toute réalité, même partielle. Or, on n'en peut pas dire autant des notions de puissance et d'acte. C'est pourquoi les premières notions ne distinguent aucune réalité d'une autre, contrairement aux secondes; nous devons donc dire qu'elles divisent l'être: ce n'est pas dire qu'il convienne à des choses existantes d'être des actes et à d'autres d'être des puissances; mais excepté l'acte pur qui ne se trouve pas dans le monde créé, tout être est composé d'un principe actuel et d'un principe potentiel; ou encore, tout principe d'être est acte ou puissance.

C) - Réponse aux objections et conclusion.

Différence entre le réel et le possible, l'acte et la puissance. — Nous avons trouvé la distinction entre puissance et acte dans les choses elles-mêmes, par l'analyse des raisons formelles, et non par des considérations dépendant de notre façon de concevoir; l'origine de cette distinction n'est pas non plus dans la considération d'une même chose en deux états différents, l'un de possibilité, l'autre d'existence actuelle; car, dans ces deux états, c'est absolument la même chose qui est tantôt seulement pensée, tantôt constituée dans l'ordre réel. Nous, au contraire, par l'analyse des raisons essentielles qui ne dépendent nullement de l'état de pure possibilité ou de l'actualisation, nous avons découvert les deux principes que nous avons appelés, conformément aux concepts et au langage usuel de tous les hommes, puissance et acte. Ils avaient donc tort ceux qui voulaient réduire la distinction de la puissance et de l'acte à celle qui existe entre la possibilité objective et la

réalité existante, ainsi que nous l'indiquions plus haut [1]; ce sont deux manières de considérer la même chose; la puissance et l'acte au contraire, sont des principes opposés, qui constituent l'être et qui, grâce à leur opposition, sont distincts en n'importe quel ordre, soit logique, soit réel; en d'autres termes, dans leur manière d'être, d'après leurs concepts propres et leurs dénominations, l'un ne peut pas, nécessairement, s'identifier avec l'autre.

Universalité de la division de l'être en acte et puissance. — D'autres [2] disaient que nous ne pouvons pas affirmer la composition de puissance et d'acte dans tous les êtres, car celle-ci nous est connue tout au plus dans le monde corporel, le seul qui nous soit présent. Nous répondons que, si cette composition ne dépasse jamais le monde corporel, il s'ensuivra qu'un seul esprit pur existe ou que tous les esprits sont actes purs, se distinguant peut-être entre eux par différentes raisons formelles. S'il en est ainsi (et nous verrons que c'est faux) il reste acquis que tout sujet est, soit acte simple, soit un composé de puissance et d'acte.

Doctrine authentique de S. Thomas. — Nous ne nous attarderons pas à prouver que la doctrine exposée est celle de S. Thomas: les citations courtes, mais très claires que nous en apportons, le montrent assez. Les applications que nous ferons de ces concepts aux propositions suivantes le montreront encore; ce sera évident pour qui lira le commentaire de S. Thomas sur les livres V et IX de la métaphysique d'Aristote.

Cette thèse est une introduction à la théodicée. — Puisque la série de ces thèses commence par des notions et des affirmations de la plus grande universalité, il est clair que celles-ci atteignent les cimes de la métaphysique ou science de l'être; c'est pourquoi, elles ont un rapport étroit et nécessaire avec la science qui a pour sujet Dieu. La présente thèse n'est pas une inutile subtilité, c'est une préparation laborieuse à la plus exacte conception que l'intelligence humaine puisse se faire

---

(1) Voir page 3.
(2) Voir page 2.

de l'absolu, du nécessaire, de l'infini. Et plus nous avancerons, plus nous nous en rendrons compte.

Analyse de concepts communs plutôt que démonstration. — Que le lecteur remarque bien qu'ici, dans l'exposé de cette première thèse, nous n'avons guère eu besoin d'argumenter; nous avons dû, au contraire, nous en tenir à des analyses subtiles de concepts et de notions. Il doit en être ainsi au début, car les propositions n'auront ensuite de vérité et de certitude que dans la mesure où le prédicat sera et apparaîtra contenu dans la raison formelle du sujet. Aussi, il importe d'avoir bien assigné la notion propre de ces deux termes.

Qu'il veuille bien encore noter que nous ne sommes pas partis de notions étrangères et singulières, mais des plus courantes et des plus communes: car toute métaphysique supérieure doit avoir son point de départ dans les concepts que la nature suggère à tous et la philosophie la plus certaine est celle qui se fonde sur le sens commun (1). C'est ainsi que procédèrent Aristote et S. Thomas; ils partent de vérités très vulgaires, puis en quelques puissants coups d'ailes, ils s'élèvent aux plus sublimes et plus profondes spéculations.

---

(1) Voir l'excellent ouvrage du P. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le sens commun, la philosophie de l'Etre et les formules dogmatiques,* Paris, Beauchesne, 1909.

CHAPITRE II.

ACTE INFINI PAR LUI-MÊME
PUISSANCE LIMITATRICE

THESIS II. - *Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus exsistit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem* (1).

SOMMAIRE: *A*) PRÉLIMINAIRES: Ordre réel et ordre logique, p. 20; assertions procédant des concepts déjà expliqués, p. 21; processus de notre connaissance, p. 21; l'expérience sensible ne doit pas fausser notre connaissance, p. 22; théorie de Boèce et de S. Thomas, p. 23; vue d'ensemble sur la doctrine thomiste, p. 24.

B) DÉMONSTRATION DE LA THÈSE: Formes pures dans l'ordre logique et réel, p. 24; la forme pure est illimitée, p. 25; formes reçues en un sujet, p. 26; formes reçues limitées, p. 27; la forme reçue en un sujet implique dépendance d'une cause extrinsèque, p. 27; la cause intrinsèque de la limitation de la forme reçue est la puissance, p. 27.

C) OBJECTIONS ET CONCLUSION: Acte limité par la toute-puissance de Dieu, p. 28; limitation de l'acte par lui-même, p. 29; erreur dont il faut se garder, p. 30; la limitation de l'acte est due à une cause intrinsèque, p. 31; l'acte pur est unique, p. 31; infini potentiel et infini actuel, p. 31; l'acte n'est infini que dans son ordre, p. 32; autorité de S. Thomas, p. 32; accord des grands philosophes, p. 33.

A) - PRÉLIMINAIRES.

Nous avons dit dans l'exposition de la première thèse, qu'il s'agissait d'y préciser et d'y rendre clairs des concepts, plutôt que de faire une démonstration en règle.

---

(1) *Thèse II.* - L'acte, parce qu'il signifie perfection, n'est limité que par la puissance qui est une capacité de perfection. Aussi, dans l'ordre où l'acte est pur, il existe seulement illimité et unique. Quand au contraire il est fini et multiple, il fait avec la puissance une composition réelle.

Maintenant au contraire, nous arrivons à des affirmations importantes et sans doute peu communes, qui rendent beaucoup plus apparente l'étendue des notions précédentes. Peu communes, avons-nous dit. Peut-être n'est-ce pas vrai, du moins en partie, car sans apparence scientifique, ces notions sont admises spontanément par le sens commun et elles sont supposées dans le langage vulgaire; mais il arrive que certains, en réfléchissant sur quelque conséquence ou sur quelque application particulière, s'effraient et refusent d'adhérer à une théorie si profonde qui dépasse tout genre; telle est en effet la théorie de la puissance et de l'acte; s'ils considéraient ces notions dans la simplicité de leur raison formelle, ils devraient reconnaître la vérité des assertions contenues dans leurs notions mêmes; au lieu de s'effrayer, ils s'apercevraient qu'ils leur ont déjà donné leur adhésion instinctivement en suivant le penchant naturel de l'intelligence.

Ordre réel et ordre logique. — En effet, les principes premiers auxquels l'intelligence donne un assentiment nécessaire, aussitôt qu'elle en a perçu les termes; les propositions qui contiennent virtuellement la vérité et qui expliquent la certitude de tous les jugements que nous pouvons affirmer: tels sont les germes de la science.

Mais, justement, puisque de tels principes énoncent les relations de leurs termes, ils doivent avoir la raison première de leur nécessité dans ces termes dont ils dépendent. Et ainsi, nous arrivons au fondement premier, soit logique, soit réel, de la vérité des jugements. Les premières images intellectuelles et les premières notions naissent naturellement dans l'intelligence; elles sont conformes à l'être réel que nous appréhendons tout d'abord, et dépendent certainement de l'Etre premier, raison et cause souveraine de tout ce qui existe hors de lui. Il est absolument nécessaire en lui-même. De lui dérive la nécessité des essences et, partant, des concepts que celles-ci causent dans tout esprit fini, et des jugements qui en dérivent ensuite dans notre intelligence. Tel est le processus ontologique. Mais, dans l'ordre logique, nous ne montons pas tout de suite si haut et nous nous contentons de déterminer par les axiomes évidents, la connexion nécessaire des termes, la détermination

naturelle de nos concepts, la conscience de ne pouvoir pas être en désaccord avec nous-mèmes, à moins d'assembler des mots de façon incohérente. C'est là qu'apparaît la nature de notre intelligence elle-même; elle n'est certes pas contraire à la raison formelle d'être universel, dont elle-même participe et qui est l'objet adéquat de son opération.

Assertions procédant des concepts déjà expliqués. — D'après ce processus logique, nous disons maintenant que l'analyse des concepts de puissance et d'acte engendre les trois assertions suivantes:

1° - L'acte en tant que perfection, n'est limité que par la puissance qui est la capacité de la perfection.

2° - Si, dans un ordre donné, un acte est pur, cet acte est illimité et unique dans cet ordre (autrement dit: un acte pur est illimité dans son ordre).

3° - Si l'acte est multiplié et fini, c'est le signe certain qu'il y a composition réelle de cet acte avec la puissance correspondante (ou encore: un acte pur est unique dans son ordre).

Par conséquent, la limitation et la multiplication sont dues à la puissance qui vient avec l'acte en composition réelle.

Nous nous tenons encore à un très haut degré d'abstraction, et dans une très grande universalité. Oserons-nous formuler des assertions si générales et si abstraites, sans crainte de nous tromper? Et ne devons-nous pas nous contenter d'affirmer plutôt ce que l'expérience nous démontre dans le monde sensible?

Processus de notre connaissance. — L'expérience sensible, sans doute, nous est nécessaire. Elle nous présente les premiers objets que nous pouvons connaître; c'est d'elle que nous partirons pour nous élever à toute connaissance. Mais dans la sensation, l'esprit appréhende ce qui est intelligible. Or, il y a des notions intelligibles, qui peuvent être abstraites de la matière et dont l'extension la dépasse. Telle est, en premier lieu, la notion d'être. Evidemment, le mode d'être que nous appréhenderons tout d'abord et le plus naturellement, sera le mode propre aux choses matérielles qui nous sont présentes. Mais nous pourrons, et même nous devrons, par abstraction de ce

mode d'être, considérer les notions qui dépassent la matière, puis, par réflexion, nous verrons ce qui est formel dans les notions plus abstraites, et quelle détermination s'y ajoute pour les rendre concrètes dans le monde corporel. Cette détermination ne nous empèchera pas d'affirmer ce qui la dépasse.

Certes, les notions de puissance et d'acte dépassent la détermination matérielle; en effet, la perfection n'est pas liée au genre des corps, où elle est plutôt diminuée; la capacité de perfection n'est pas non plus restreinte à la puissance matérielle, puisque nous-mêmes, en tant que nous sommes doués de raison, nous acquérons sans cesse des connaissances qui nous manquaient. Nos raisonnements porteront donc sur ces notions très abstraites, de façon à ne pas nous laisser enfermer dans le monde concret de la matière, ou dans la détermination propre des choses qui nous sont présentes en premier lieu et naturellement. Et nous prendrons garde de ne pas attribuer comme nécessaire à la notion universelle ce qui lui est contingent et ne lui convient que par le mode d'être propre à certains cas particuliers.

L'expérience sensible ne doit pas fausser notre connaissance. — C'est une cause d'erreur très fréquente. Ce qui convient aux actes, aux formes que nous avons sous les yeux, ou dont nous avons la perception immédiate, nous sommes portés à l'affirmer de toutes les formes possibles. Or, quelle qu'en soit la raison, les formes que nous connaissons dans le monde corporel sont toutes limitées dans leur formalité même de perfection; elles sont souvent capables de progrès et toujours indéfiniment multipliables; aussi, nous en concluons que la limitation et la multiplication conviennent aux formes par elles-mêmes, et que l'acte comporte par lui-même tel degré de la perfection qu'il réalise et rien de plus. Mais, remarquons bien que dans tout l'ordre de choses à nous présent, l'acte n'est jamais pur; quelle est la cause des attributs qui lui conviennent? Est-ce sa raison formelle? Est-ce un autre principe?

Si nous faisons abstraction des déterminations propres à une nature particulière, en négligeant le mode d'être qui lui est spécial, nous devrons attribuer à l'acte considéré en lui-même ce qui est formellement contenu dans son essence. Tout

ce qu'on voudrait lui attribuer en dehors serait pris ailleurs, emprunté à un principe étranger, peut-être contraire, certainement accidentel à sa raison formelle. Donc, cela ne lui conviendrait pas par essence et ce serait commettre une erreur formelle que de croire qu'il a par lui-même ce qui lui vient d'un autre principe.

Théorie de Boèce et de S. Thomas. — C'est la théorie exposée par Boèce dans son ouvrage *de Hebdomadibus*, amplement commentée et souvent redite par S. Thomas: *id quod est potest aliquid habere praeterquam quod ipsum est; ipsum esse nihil habet admixtum*, ce qui est peut avoir quelque chose outre son essence, mais l'existence elle-même n'admet pas de composition. - S. Thomas explique ainsi cette assertion: *Circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem, quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cuius ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo huiusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto* [1]: toute chose considérée dans l'abstrait n'a de vérité que si elle n'a pas en elle quelque chose d'étranger, c'est-à-dire quelque chose qui n'appartienne pas à son essence, par exemple humanité et blancheur et tout ce qui peut être dit de la même façon. La raison en est que l'humanité c'est l'ensemble des choses constitutives de l'homme, et la blancheur c'est ce qui fait que quelque chose est blanc; quelque chose n'est homme, à parler proprement, que par ce qui appartient à la raison formelle d'homme; de même, quelque chose n'est blanc formellement, que par ce qui appartient à la raison formelle de blanc; c'est pourquoi, les notions abs-

---

(1) *In librum Boetii, de Hebdomadibus*, lect. II, inter opusc. S. Th. XXXV.

traites de ce genre ne peuvent rien avoir en soi d'étranger. Il n'en va pas de même dans les choses désignés concrètement.

Vue d'ensemble sur la doctrine thomiste. — Voici en quelques mots l'ensemble de notre théorie: la première notion d'acte nous est réelle et tangible dans nos propres opérations; déjà nous avons un pas à faire pour arriver à la notion d'acte formel, qui détermine le principe premier de l'opération: c'est dans ce sens que l'âme est appelée acte premier de l'être vivant. Le concept d'acte n'est pas resté absolument le même dans les deux cas, mais il est analogue. Maintenant, il nous reste à franchir une énorme distance pour atteindre à la notion d'actes subsistants, tels que l'âme humaine (en tant que nous la savons indépendante de la matière) et mieux les purs esprits. Enfin, en nous élevant à des hauteurs sublimes, nous trouvons l'acte très pur, Dieu.

B) - DÉMONSTRATION DE LA THÈSE.

Formes pures dans l'ordre logique et réel. — Attribuer à un acte le contenu de sa raison formelle semble de toute évidence, tant qu'il s'agit d'une forme considérée abstraitement dans sa pureté; mais qu'adviendra-t-il quand elle sera concrète et mêlée à d'autres principes? A cause de ces principes divers, l'être subsistant et concret aura d'autres attributs qui ne lui conviendraient pas du point de vue de la raison formelle tout d'abord considérée; il ne les a certainement pas à cause de cette forme pure qui ne dit rien de plus qu'elle-même.

Que se produirait-il si la forme elle-même était le sujet subsistant? Si elle n'était pas reçue par un sujet qui peut admettre d'autres formes et d'autres propriétés? si elle-même était toute la raison d'être des attributs que l'on pourrait distinguer dans le sujet subsistant, entièrement constitué par elle?

Il semble évident que l'on doive dire de ce sujet subsistant en réalité ce que nous disions des formes abstraites par opération de l'esprit. Si l'humanité subsistait selon la notion pure d'humanité, elle exclurait les déterminations particulières, qui font que les êtres humains sont de l'un ou de

l'autre sexe, ou blancs en Europe, jaunes en Asie, noirs en Afrique, savants ou ignorants, saints ou pécheurs. C'est impossible, dira-t-on. Evidemment, mais rappelons-nous que nous sommes partis d'une hypothèse absurde: nous avons supposé qu'une notion impliquant la matière (l'humanité) subsiste comme forme pure; et *posito impossibili, omne impossibile sequitur*, d'une hypothèse impossible, s'ensuivent des conséquences impossibles.

Mais ce qui est absurde pour l'humanité ne doit pas être proclamé impossible pour d'autres raisons formelles n'impliquant rien de matériel. Car ce que nous disons de l'humanité vaudrait pour toutes les essences qui impliquent la matière et c'est pourquoi la théorie des universaux attribuée à Platon, qui n'en est sans doute pas l'auteur véritable, ne peut être soutenue (1). Et alors, si la notion d'acte ou de perfection demeure isolée, comment raisonner à son sujet, qu'en faut-il affirmer, qu'en doit-on nier?

La forme pure est illimitée. — Nous devons en affirmer ce qui appartient à sa pure raison formelle, ou ce qui lui est lié par une nécessité formelle; nous en devrons nier tout ce qui lui est étranger. Dans l'ordre logique, c'est de toute évidence; il n'entre dans le concept de sagesse que la perfection de la sagesse, et rien ne peut être contenu qui ne lui appartienne par elle-même, tel que par exemple la force exécutant l'ordre conçu. Dans l'ordre réel, nous devrons procéder d'une façon semblable; la question sera de savoir si une substance pourra subsister selon sa pure raison formelle. Mais quand nous saurons, soit par l'histoire, soit par le raisonnement, qu'elle peut être et qu'elle est, la subsistance (2), purement

---

(1) Voir plus bas, p. 34.

(2) La subsistance est l'acte premier d'existence par lequel le sujet subsiste, par lequel l'essence est posée dans l'ordre des substances réelles; S. Thomas en plusieurs passages (voir par exemple *S. Th.*, I p., q. 29, art. 2), entend par ce mot la substance en tant qu'elle existe en elle-même, de fait, réservant le nom de substance à l'être auquel il convient par une exigence naturelle d'exister en soi. Cf. BILLOT, *de Verbo incarnato*, c. II, q. 2, p. 63. Voir, sur les différentes dénominations de la substance, la note p. 38.

constituée selon cette raison formelle donnée, ne devra rien avoir outre ce qu'elle implique, et tout ce que nous trouverons en elle appartiendra réellement à l'actualité première et substantielle, que peut-être, faute de concepts adéquats (1), nous ne comprenions pas bien à l'origine. Ainsi, une sagesse pure ne peut pas subsister sans l'amour du bien connu; la concevoir sans cet amour, c'est une abstraction qui n'épuise pas toute la réalité: mais ce même amour, qui accompagne la sagesse par une nécessité essentielle (c'est-à-dire fondée sur les raisons formelles mêmes, plus unies entre elles qu'on le croit au premier abord) cet amour, dis-je, est une perfection qui suit la sagesse, ou qui s'identifie avec elle. Et nous devrons tenir pour tout à fait certain que cette substance, supposée subsistante dans la pureté de sa raison formelle, n'admettra rien qui ne résulte de celle-ci, ou qui s'y oppose, ou qui la diminue de quelque manière.

Formes reçues en un sujet. — Nous tiendrons un autre langage si la perfection formelle ne subsiste pas en soi, ou dans sa simplicité, mais si elle est reçue au contraire dans un sujet, ou dans une réalité tenant lieu de sujet, capable de cette perfection, et qui s'oppose à elle par conséquent comme puissance et acte. Alors, l'acte ou perfection formelle ne subsiste plus; ce qui subsiste c'est le composé résultant de l'union de la forme avec un principe différent et opposé.

Il y a évidemment entre les deux principes l'opposition du passif à l'actif, de ce qui reçoit à ce qui donne, de ce qui est à ce qui n'est pas. Et alors, il ne faudra pas considérer seulement le composé selon la pure raison de la forme qui le détermine, mais selon ce qu'impliquent l'un et l'autre principe et leur mutuelle composition.

Non seulement il pourra arriver que dans le même sujet on rencontre d'autres actes qui apporteront des propriétés disparates, sinon contraires (par exemple la même neige est blanche et froide); mais encore l'acte même qui fait l'objet propre de notre examen, se conformera à la manière d'être

(1) On appelle adéquat le concept qui n'omet aucune note essentielle du sujet réel dont il exprime toute la raison formelle.

du sujet; il en est toujours ainsi, ce qui est reçu est reçu selon la manière d'être de ce qui reçoit.

Formes reçues limitées. — Et l'acte ainsi reçu ne pourra plus réaliser toute la perfection que sa notion abstraite signifie, mais celle-ci sera diminuée et participée. Ainsi, tout le monde comprend qu'en disant « sagesse », on ne met aucune limite à la perfection signifiée par ce mot; si l'on dit « sage », il n'y a aucune raison d'attribuer au sujet toute la sagesse possible. Au contraire, il en aura une mesure déterminée selon sa capacité et selon l'influence des causes qui l'ont amené à cette participation.

La forme reçue en un sujet implique dépendance d'une cause extrinsèque. — Aussi, on peut concevoir constitué par lui-même un sujet simple, en tant qu'il implique une nécessité intrinsèque soit dans son concept, soit peut-être même dans son existence réelle. Mais, dans le composé, il y a potentialité, soit du sujet par rapport à la perfection, soit des parties par rapport à leur union, ou à la forme du tout; celui-ci dépend donc de quelque agent ou cause extérieure.

Et la mesure de perfection produite dans le sujet capable, dépendra de l'influence exercée par la cause: ainsi le feu plus ou moins ardent produit une chaleur plus ou moins grande, et un grand artiste peut « finir » plus ou moins son œuvre.

La cause intrinsèque de la limitation de la forme reçue est la puissance. — Toutefois, pour ne pas mêler les questions et arriver à un résultat faux, la considération de l'agent extérieur ne nous servira que pour savoir auquel de ses effets possibles l'agent est déterminé, soit volontairement de lui-même, soit par des causes accidentelles. Ici, cette considération ne vient qu'indirectement, car la cause efficiente demeure extrinsèque à l'effet produit. Au contraire, les propriétés de cet effet doivent avoir leur intime raison d'être dans les principes qui le constituent. Ceux-ci, ainsi qu'on l'a montré dans la première thèse [1], sont la puissance et l'acte. L'acte

---

[1] Voir chap. I, p. 8-10.

est la raison formelle de toute la perfection du sujet; mais ce qui est étranger à sa raison formelle ne provient pas de lui. Or, la limitation de la perfection est étrangère à l'acte, qui implique par lui-même la perfection seule; celle-ci ne souffrirait aucune diminution ni dans la considération logique, si l'acte était envisagé dans sa pureté, ni dans son entité réelle, s'il subsistait selon la pure raison formelle. Donc, la limitation provient d'un principe étranger à l'acte, mais indiquant en même temps un rapport à celui-ci. Il devra s'y rapporter par une proportion intrinsèque, et avec une certaine opposition aussi pour le limiter. Tel est le principe potentiel: toute son entité est ordonnée à l'acte, tout en lui étant opposée, puisqu'elle est privée par elle-même de la perfection impliquée par celui-ci, et elle est faite pour le recevoir.

Mais la puissance le reçoit selon sa manière d'être, selon sa capacité, selon qu'elle a subi l'influence de la cause qui l'a amenée à participer à cet acte. Par conséquent, l'agent externe est certainement cause extrinsèque de l'effet qui en résulte; mais dans l'effet même, l'acte obtenu est raison formelle de perfection; et la cause intrinsèque de la limitation de cet acte, c'est la puissance, c'est-à-dire le sujet qui a obtenu tel degré de perfection conforme à sa capacité. Ainsi, la forme qui subsiste comme sagesse pure ne trouve pas de limite dans la raison formelle de sagesse; tout le monde comprend que si l'on venait à découvrir un défaut de sagesse dans un être qui se donnerait pour la sagesse subsistante, on pourrait dire avec certitude: ceci n'est pas la sagesse. Mais il est tout naturel qu'un sage ait des défauts: car le sujet a la participation, non la plénitude de l'actualité reçue en lui.

C) - Objections et conclusion.

Acte limité par la toute-puissance de Dieu. — D'autres ne sont pas de cet avis et ils demandent: puisqu'une perfection limitée et incomplète n'est pas absurde, pourquoi ne peut-elle pas avoir par elle-même une mesure déterminée, et non une autre? Au contraire, disent-ils, si elle existe dans un état diminué, elle est diminuée dans son entité même, non par celle du sujet que l'on suppose réellement distinct; en

outre, il convient de donner la raison d'être de ce qui est, et non de ce qui n'est pas; aussi, nous chercherons la cause de l'existence d'une perfection donnée. Que cette perfection soit limitée, et n'ait pas toute l'extension concevable dans son ordre, il n'y a pas lieu d'en rendre compte, parce qu'il n'y a pas de cause du non-être. Surtout, il paraît évident qu'il puisse plaire à Dieu de créer un esprit d'une intelligence déterminée, ni supérieure ni inférieure, sans que la perfection créée ait à chercher ailleurs la raison de sa limitation; pourquoi Dieu ne le ferait-il pas?

A cette dernière objection, nous répondons que la question est mal posée et qu'elle est fallacieuse: Dieu peut tout ce qui est possible. Et si nous contemplions sa puissance, nous verrions au même moment ce qui est possible. Mais, la cause formelle de la possibilité absolue, ce n'est pas sa puissance, comme telle, mais bien son essence infinie et son intelligence première. Donc, nous ne nous inquièterons pas de savoir ce que peut Dieu qui peut tout, nous chercherons si telle conception fait partie de ce tout, ou si ce n'est qu'une chimère mal venue; l'esprit, en effet, en suivant les caprices de l'imagination est amené à assembler parfois des notes qui se détruisent, bien que cette contrariété ne soit pas manifeste dans la représentation indistincte de leur contenu. Or, on découvre justement semblable contrariété entre le concept d'acte pur et celui d'acte limité dans sa raison formelle: car, dans le concept d'acte pur (c'est-à-dire dans le concept d'acte subsistant selon la simplicité de sa raison formelle), nous plaçons toute la perfection de cette formalité, puisque rien d'autre n'est impliqué dans ce concept; en disant qu'il est limité, nous la nions.

Limitation de l'acte par lui-même. — L'illusion qui nous porte à imaginer un acte limité par lui-même, a une double origine; elle vient en premier lieu de la vue des formes que nous connaissons d'abord dans le monde corporel, et qui sont finies et multipliées; et ensuite de notre tendance à les concevoir comme si elles subsistaient par elles-mêmes, et comme si elles devaient avoir d'elles-mêmes une mesure équivalente à leur degré de perfection. Nous ne les considérons pas assez dans leur proportion intrinsèque à la matière ou au sujet

qu'elles informent. Voici comment on arrive à cette erreur: le sujet est principe d'extension en parties; les parties peuvent se diviser; la division produit la multiplicité. Nous avons ainsi multiplié les individus également informés. Mais, cette multiplication est-elle par hasard contenue dans la notion propre de la forme? Non pas; de même que celle-ci est une dans son concept, elle demeurerait une dans la réalité correspondante, et si nous pensons qu'une chose existe selon les seules notes constitutives de cette forme ou encore en réalisant la raison formelle, puisque celle-ci est unique, la subsistance est, elle aussi, unique, et toute entité que l'on conçoit constituée par la même forme, s'identifie avec la première qui demeure unique. La multiplicité vient donc du dehors, de la puissance réceptrice de l'acte. Si celle-ci est raison d'extension, elle donne lieu par le fait même à la division. Si elle n'est pas principe d'extension, elle n'empêche aucunement que la même perfection soit participée par d'autres sujets, puisqu'elle même participe l'acte, qu'elle ne le reçoit pas dans sa plénitude.

Erreur dont il faut se garder. — Pour entendre cela, il ne faut pas concevoir chaque forme corporelle ou chaque qualité spirituelle comme constituée par elle-même dans son entité; indépendamment d'un autre principe: car notre représentation serait fausse: nous l'imaginerions comme un être existant en soi même et déterminé par lui-même à un degré donné de perfection. Ce n'est pas cela: l'acte qui informe [1] un sujet, lui emprunte, du fait de son adhésion à celui-ci et de sa composition avec lui, le mode intrinsèque d'existence, qui lui convient en tant que principe d'être; et c'est de la même cause que lui viennent sa modalité et sa limitation. Il en va tout autrement quand l'acte est fait pour subsister par lui-même. Il existe alors comme acte de telle raison formelle, et non comme participation de tel ou tel sujet. Par conséquent, il est impossible qu'une qualité de cette raison formelle lui fasse défaut. Je le répète, l'acte pur n'existe qu'en tant qu'il vérifie dans la réalité toute sa raison formelle.

---

(1) Nous employons le mot « informer » pour dire « donner une forme à un sujet, être forme d'un sujet ».

La limitation de l'acte est due à une cause intrinsèque. — Nous avons déjà répondu à l'objection de la limitation de l'acte par la cause efficiente (1); cette cause demeure extrinsèque au sujet qu'elle pose hors d'elle-même, et elle n'en constitue pas les principes intrinsèques. On prétend encore que nous avons à assigner une cause à ce qui est, non à ce qui n'est pas. Par conséquent, nous avons, dit-on, à expliquer l'existence de tel degré de perfection dans un acte, et non pas la non-existence d'une plus grande perfection. Mais c'est en vain; si la raison formelle d'un acte contient son entière perfection, du fait même que l'acte existe créé ou non créé, toute sa perfection existe nécessairement. Y contredire serait se contredire.

L'acte pur est unique. — Donc, on ne peut distinguer d'après la même raison formelle, deux actes qui la réalisent. Plusieurs actes subsistants et identiques se confondraient entre eux; autant dire que l'acte subsistant est unique. D'où il résulte que partout où nous devons reconnaître plusieurs actes distincts, ou plusieurs perfections ne réalisant pas tout le contenu de leur raison formelle abstraite, il ne peut y avoir de formes simples, mais il y a certainement composition d'acte et de puissance.

Infini potentiel et infini actuel. — L'acte est infini, avons-nous dit; mais ce mot « infini » est susceptible de deux acceptions différentes, et il faut bien comprendre ce que S. Thomas nous enseigne au sujet des deux infinis opposés, celui de la forme et celui de la matière. L'une et l'autre, en effet, considérées en elles-mêmes, peuvent être dites infinies, mais chacune à sa manière. La matière est indéfinie en tant qu'elle est apte à recevoir des actes différents; selon l'agent qui influe sur elle, elle est déterminée et définie par une forme ou une autre. D'où il résulte que pour la matière, l'infini est essentiellement potentiel, indéterminé, imperfection. La forme, par elle-même, dit acte et perfection. On peut l'appeler infinie, si elle implique une relation à un sujet, en tant que, de sa raison

(1) Voir plus haut, p. 28.

formelle, elle peut être reçue indéfiniment dans des entités réceptrices sans jamais s'épuiser; mais, en tant qu'elle est reçue dans une matière déterminée, elle perd cette infinité qui appartenait à sa raison formelle abstraite, et ainsi elle est finie en raison de la matière. Si ensuite, une forme est incapable d'être reçue dans un sujet, elle n'est pas pour cela privée de toute détermination comme le sujet sans sa forme; au contraire, elle est parfaitement déterminée dans son actualité, et elle demeure entière dans sa perfection, sans souffrir cette diminution ou restriction qui vient du principe potentiel et récepteur. Aussi, l'infini de la matière n'est qu'indétermination et imperfection; l'infini de la forme est la perfection de l'acte qui n'a pas en lui de raison de diminution et de limitation de son essence. La limitation ne peut provenir que de sa réception dans un sujet.

L'acte n'est infini que dans son ordre. — S'ensuivrait-il que tout acte non reçu par une puissance distincte, soit absolument infini? Si la simplicité en est absolue et n'admet aucune composition avec un principe potentiel, l'acte est entièrement pur, et par suite sa perfection est absolument infinie. Mais il peut arriver que l'actualité appartienne à un ordre donné; dans cet ordre, elle exclut la composition avec la puissance et la diminution de son existence; mais elle n'est pas forcément acte dans tous les ordres, et elle peut jouer le rôle de principe potentiel par rapport à une actualité supérieure. Ainsi, un esprit peut être limité dans sa perfection intellectuelle, et cependant ne pas admettre la potentialité matérielle. Nous traiterons la chose avec plus de précision dans la thèse des anges [1].

Autorité de S. Thomas. — Point n'est besoin de démontrer que la doctrine exposée a été puisée dans les œuvres de S. Thomas; si la blancheur était subsistante, répète-t-il sans cesse, elle serait illimitée et unique; la matière, raison profonde de la quantité, est l'unique cause de la multiplication des formes corporelles; l'âme humaine n'est multipliable que parce qu'elle est intrinsèquement ordonnée au corps qu'elle

---

[1] Voir chap. V, p. 83 et chap. X, p. 200 et suiv.

doit actuer; une fois admise la spiritualité pure des anges, il est impossible de penser deux purs esprits de la même raison essentielle; en eux, la faculté intellectuelle n'est pas subsistante, mais elle doit être une perfection distincte d'un sujet substantiel, car, sinon, leur intelligence serait infinie et unique, et par conséquent serait Dieu. Voilà ce qu'il ne cesse de dire; ce sont des points très connus de la doctrine de S. Thomas; pour les démontrer il n'a recours à aucun autre argument qu'à celui qu'il a lui même résumé en ces termes: *quaecumque forma, quantumvis materialis et infima, si ponatur abstracta, vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una* ([1]), toute forme, même matérielle et inférieure, supposée abstraite, soit dans l'ordre réel, soit dans l'ordre logique, est unique dans chaque espèce. - Et au contraire, la multiplicité est causée par la réception, dans un sujet distinct, d'un acte en soi unique comme est unique sa raison formelle: *non enim potest esse pluralitas alicujus naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo, quod unum est absolutum et aliud alteri conjunctum, vel utrumque in diverso receptum* ([2]), une nature, telle la blancheur, la vie, ne peut se multiplier que de deux façons: soit que d'un côté elle soit subsistante et de l'autre participée par un sujet, soit qu'elle soit seulement reçue en des sujets divers.

Pour peu que l'on connaisse S. Thomas, on sait à quel point nous pourrions multiplier sans fin pareils témoignages. Ils sont très clairs dans la thèse que nous exposons, ils le sont encore bien plus par les nombreuses conclusions auxquelles ils s'étendent dans tous les domaines de la métaphysique.

Accord des grands philosophes. — Qu'il nous soit encore permis d'observer que notre doctrine de la forme subsistante, illimitée et unique, rallie les quatre grands génies de l'humanité: Platon, Aristote, S. Augustin, S. Thomas. On peut y ajouter Dante Alighieri qui peut avec honneur être nommé en pareille société. En effet, c'est Platon qui a enseigné que la perfection, subsistant selon la simple raison formelle de sa

---

([1]) Questions disputées: *de Spir. creat.*, art. 8.
([2]) *In I Sent.*, d. XLIII, q. 1, art. 2.

forme, ne peut pas être diminuée. Cette conception fut étendue à tort par les disciples de Platon aux formes qui ne peuvent être conçues indépendamment de la matière; de là cette absurdité de concevoir comme subsistante et pure une essence qui inclut la potentialité matérielle, et donc, la composition. Les universaux de Platon, étendus aux essences génériques ou spécifiques des corps, impliquent une contradiction; ils ne furent sans doute jamais imaginés par ce très grand philosophe. Mais si on les applique aux essences plus abstraites, plus sublimes, immatérielles, on peut et on doit les admettre; nous verrons plus tard [1] qu'ils se confondent tous dans l'actualité infinie de l'être premier; cela n'empêche pas l'affirmation de Platon de rester formellement vraie: si une perfection est diminuée par rapport à sa raison formelle considérée absolument, elle n'est pas première et simple, mais à coup sûr, elle est dépendante et composée. Aristote n'a dit rien d'autre quand il enseigna que ce qui est premier en tout ordre est cause des êtres qui participent la perfection de cet ordre. Cette doctrine suppose évidemment qu'avant toute puissance, capable d'être actuée, on doit admettre, dans l'ordre absolu, l'acte pur et sans mélange. Cela revient à la théorie que nous avons soutenue de l'être unique, parfait, n'ayant rien par participation. La doctrine de ces deux philosophes est exposée au chapitre XV du livre II de la *Somme contre les gentils,* et S. Thomas invoque leur autorité quand il prouve que toutes les choses procèdent d'un Etre premier, identique vraiment à cet Un que reconnaissait l'école néoplatonicienne d'Alexandrie. Et S. Thomas conclut: *Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem; et Aristoteles dixit quod id quod est maxime ens et maxime verum est causa omnis entis et omnis veri* [2]. Donc, Platon dit qu'il est nécessaire de poser l'unité avant toute multitude et Aristote a dit que ce qui est être et vrai au suprême degré est cause de tout être et de toute vérité.

---

[1] Voir chap. XIII, p. 325.

[2] *S. Th.*, I p., q. 44, art. 1.

Les deux plus grands génies de la chrétienté, S. Augustin et S. Thomas, se rencontrent avec ces grands génies de la Grèce. Le premier aimait plutôt les grandes envolées de Platon; toutes les louanges qu'il prodigue à la puissance de l'intelligence humaine, se rapportent à Platon et à ses disciples: c'est surtout sensible au livre VIII de la *Cité de Dieu.* Ce qu'il loue par dessus tout, c'est ce que l'Académie enseigna sur les raisons formelles qui se trouvent en Dieu et dont dépend l'Univers; or, c'est une vérité intimement liée à la théorie des universaux, modèles de toute chose, ainsi qu'on l'entendait dans cette école. Le second s'arrêtait de préférence à la méthode positive et sûre d'Aristote, dont il adopta les maximes concises, restées d'un usage courant dans l'Ecole. En les approuvant, il insiste plus que le Philosophe sur leurs conséquences et leurs applications qui constituent en grande part sa métaphysique.

Sur ce point, comme sur la plupart de ceux qui touchent à la philosophie, le grand Dante suit S. Thomas. Pour lui aussi, si l'acte pur subsiste en lui-même, il demeure unique. Ainsi, quand il expose l'ordre de la création, il dit fort bien que les formes supérieures ne sont pas multipliées, à l'inverse de celles qui sont reçues dans la matière (1). Il est plus explicite encore lorsqu'il parle de la diversité des esprits angéliques: après avoir dit que leur nombre « dépasse celui des cases mille fois multipliées d'un échiquier » (2), il ajoute que la lumière divine dont cette multitude est tout irradiée, « d'autant de manières y est reçue qu'il y a de splendeurs auxquelles elle s'unit. Et ainsi, parce qu'à l'acte de l'intelligence répond l'affection, la douceur d'amour en eux est diversement plus ou moins ardente ». Plus loin il voit encore autour de la Reine du ciel « plus de mille anges qui faisaient fête, chacun d'eux différent de splendeur et de mouvement » (3).

---

(1) *Paradis,* fin du chant II, milieu du chant XIII.

(2) *Paradis,* chant XXVIII, v. 93.

(3) *Paradis,* chant XXIX, v. 136-141 et chant XXXI, v. 131-132. Ici, comme dans le reste de l'ouvrage, nous empruntons notre traduction à l'ouvrage du R. P. J. Berthier, O. P. — Dante: *La Divine Comédie,* Paris, Desclée, de Brouwer et C.ie; Auguste Picard, 1921.

Nous avons ainsi été entrainés à toucher plusieurs questions qui reviendront plus explicitement dans les chapitres suivants; mais c'était nécessaire, tant pour expliquer cette thèse que pour permettre de mieux comprendre ce que nous devons encore étudier. Grâce d'ailleurs à ce que nous avons dit ici, nous n'aurons plus besoin de donner par la suite des explications aussi détaillées.

CHAPITRE III.

ESSENCE ET EXISTENCE

ACTE ET PUISSANCE DANS L'ORDRE SUPRÊME

THESIS III. - *Quapropter in absoluta ipsius* esse *ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; cetera cuncta, quae ipsum* esse *participant, naturam habent qua* esse *coarctatur, ac, tamquam distinctis realiter principiis, essentia et* esse *constant.*

THESIS IV. - *Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur; nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis, tum proportionalitatis* (1).

SOMMAIRE: *A*) ETAT DE LA QUESTION: Première application de la théorie de l'acte et de la puissance: l'essence et l'existence, p. 38; raisonnement de S. Thomas, p. 39; objections des adversaires, p. 40; ce que les objections contiennent de vérité, p. 42; ce que les objections contiennent d'erreur, p. 44.

B) ETABLISSEMENT DE LA DOCTRINE VRAIE: Difficulté de concevoir l'essence et l'existence, p. 45; la théorie adverse ruine la notion vraie de composition, p. 45; la contingence est liée à la composition, p. 46; nécessité d'avoir de l'essence et de l'existence des concepts justes, p. 47; ne pas confondre la copule verbale avec le verbe être signifiant exister, p. 47; argument tiré de la distinction adéquate de concepts adéquats, p. 48; argument de l'actualité de l'existence, p. 49; le raisonnement de S. Thomas s'applique à l'ordre réel, p. 50; confirmation apportée par la Sainte Ecriture, p. 51; fécondité et profondeur de la doctrine de la distinction réelle entre essence et existence, p. 52; cette doctrine est le fondement de toute la métaphysique, p. 53.

C) L'ANALOGIE DE L'ÊTRE EXPLIQUÉE PAR LA DISTINCTION RÉELLE DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE: Connexion de la doctrine de l'analogie avec celle de la distinction réelle de l'essence et l'exis-

---

(1) *Thèse III.* - C'est pourquoi Dieu seul subsiste dans la raison formelle absolue de l'existence et lui seul est parfaitement simple; toutes les autres choses qui participent l'existence ont une nature qui restreint l'existence et sont composées d'essence et d'existence comme de principes réellement distincts.

Thèse IV. - Le nom d'être, qui vient du verbe être, n'est pas attribué dans un sens univoque à Dieu et aux créatures; il ne leur convient pas non plus par pure équivoque, mais par une analogie à la fois d'attribution et de proportionnalité.

tence, p. 54; différence essentielle entre l'existence de Dieu et celle des créatures, p. 54; l'être n'est cependant pas un attribut équivoque de Dieu et des créatures, p. 56; l'analogie de l'être s'explique par la distinction de l'essence et de l'existence, p. 56; analogie d'attribution, p. 57; analogie de proportionnalité, p. 57; l'univocation de l'être est une thèse spécieuse, p. 58; l'univocation de l'être aboutit logiquement au panthéisme, p. 59; excellence de la doctrine de S. Thomas, p. 59.

A) - ETAT DE LA QUESTION.

Première application de la théorie de l'acte et de la puissance: l'essence et l'existence. — Il semble que personne ne puisse contredire la doctrine que nous avons exposée de l'acte et de la puissance: l'acte, avons-nous établi, est unique et illimité; il subsiste selon sa raison formelle abstraite; la puissance est la cause intrinsèque de sa limitation et de sa multiplicabilité quand elle vient en composition avec lui. C'est la théorie de S. Thomas; mais la première application effraie beaucoup de philosophes qui la récusent de toutes leurs forces et vont jusqu'à nier les principes, plutôt que d'admettre pareille conclusion. Nous faisons allusion à l'acte d'existence; c'est lui qui constitue toute réalité hors de l'esprit et hors de ses causes, dans l'ordre des choses créées. La puissance qui s'oppose à cet acte, l'individualise et le multiplie, est l'essence: celle-ci, appelée encore nature [1], est ce qui fait qu'une chose

---

[1] La chose qui existe est appelée essence si on la considère dans sa réalité statique; la définition lui correspond dans l'ordre logique, car la distinction entre l'essence et sa définition n'a aucun fondement réel dans l'objet. La raison formelle ou quiddité désigne l'ensemble des notes constitutives de l'essence. Enfin, la même chose est plutôt appelée nature si on la considère comme principe d'opération, ainsi que l'explique S. Thomas, *S. Th.*, III p., q. 2, art. 1, et I p., q. 29, art. 1, ad 4. D'ailleurs le mot « nature » est susceptible de plusieurs acceptions; il peut, comme nous venons de le voir, être presque synonyme d'essence; il peut encore désigner l'ensemble des forces qui agissent dans le monde, ou l'ensemble des êtres qui composent l'univers. Pour les différents termes susceptibles de désigner l'essence, selon le point de vue d'où on la considère, voir *S. Th.*, I p., q. 29, art. 2.

NB. - Nous rendons ordinairement le mot *ens* par « être » et le mot *esse* par « existence ».

est ce qu'elle est, en la distinguant formellement des autres choses.

Raisonnement de S. Thomas. — S. Thomas n'hésite pas à appliquer à l'essence et à l'existence les principes de la puissance et de l'acte: ainsi il ne craint pas de dire que l'on ne peut concevoir l'existence diminuée et privée de l'immensité infinie de son actualité, que si elle est limitée par la réalité potentielle de la nature qu'elle pose en acte; si elle était simple et si elle subsistait sans venir en composition avec un autre principe, elle serait unique et infinie; or, c'est une application de la loi générale: toute forme simple, soit conçue dans l'esprit, soit existant dans la réalité, demeure par elle-même unique et illimitée (1). Entre toutes les perfections, dit-il encore, la première est l'existence; par rapport à elle, toute raison formelle est inférieure en puissance, et par conséquent la réclame comme un acte distinct et comme sa dernière perfection. Aussi, c'est dans l'ordre absolu de l'existence qu'il est plus que jamais nécessaire de bien établir un être premier parfaitement simple; tout ce qui existe en dehors de cet être doit en participer l'acte; d'où la nécessité d'admettre partout la composition du sujet qui participe l'existence avec l'existence qui est participée. C'est le seul moyen, et il n'y en a pas d'autre, de rendre intelligible, possible et réelle la distinction des choses de l'univers. S. Thomas l'inculque sans cesse, depuis ses premières œuvres de jeunesse, jusqu'à son dernier ouvrage, depuis son commentaire des sentences de Pierre Lombard, depuis son petit chef-d'œuvre *de l'être et de l'essence,* jusqu'à la Somme que la mort interrompit.

Si donc nous raisonnons selon les principes précédemment établis, nous devons dire: toute perfection implique par elle-même une actualité qui demeure unique et infinie dans sa raison formelle si elle subsiste par elle-même sans mélange de réalité opposée; elle ne peut être diminuée ou multipliée qu'en venant en composition avec un principe potentiel. Cela est surtout évident et nécessaire lorsqu'il s'agit d'une perfection simple et absolue, ne renfermant dans son concept

(1) Voir chap. II, p. 25.

aucune limitation, contrairement à ce qui a lieu pour les raisons formelles spécifiques des anges. Or, l'existence de par son concept, dit perfection suprêmement actuelle et d'autre part, elle ne se rencontre dans tous les êtres de l'univers que limitée et multiple. Elle est limitée, parce qu'elle ne subsiste pas selon la raison formelle d'existence prise en soi; mais elle est particularisée dans les essences diverses; celles-ci se multiplient encore sans fin en individus, grâce à la matière, dans le monde que nous connaissons. La raison de la limitation des êtres, de leur multiplication indéfinie, ne vient donc pas de l'existence qui dit seulement actualité, mais plutôt des essences limitées dans leur raison formelle et limitant par le fait même leur acte; en d'autres termes, la cause de la limitation des êtres et de leur multiplication réside dans la composition des deux principes opposés, appelés en général puissance et acte, et ici en particulier, essence et existence.

La doctrine de la perfection et de la puissance qui en est capable, doctrine que nous avons développée dans les deux chapitres précédents, trouve ici une application évidente. On ne peut y échapper qu'en changeant le concept d'existence actuelle que S. Thomas considère à l'abri de tout doute: l'existence est pour lui une perfection réelle: *Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum, quod ex hoc patet quod actus est semper perfectior potentia; quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu, nisi per hoc quod actu ponitur... Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum* (1), ce que j'appelle existence est ce qui est le plus parfait de tout; on le voit à ce que l'acte est toujours plus parfait que la puissance. Toute forme déterminée n'est conçue actuellement que par ce qui est posé en acte; d'où il est clair que ce que j'appelle existence est l'actualité de tous les actes; et par conséquent, c'est la perfection de toutes les perfections.

Objections des adversaires. — Les adversaires veulent au contraire regarder l'existence comme une vérité logique, correspondant à la copule qui réunit l'attribut au sujet; c'est,

(1) Questions disputées: *de Potentia*, q. 7, art. 2, ad 9.

disent-ils, une affirmation entitative que l'on transpose dans la réalité au lieu de la laisser seulement dans l'appréhension intellectuelle; c'est un état de la nature (ou essence) qui par elle-même, de toute son entité, s'oppose à la seule possibilité. On oublie de reconnaître que l'existence actuelle implique une perfection distincte de la perfection essentielle. On en arrive alors à supprimer la composition réelle de l'essence même avec l'acte d'existence: à moins, objecte-t-on, de vouloir appliquer aux choses extérieures la distinction formelle de raison qui existe entre nos concepts.

Les défenseurs de cette dernière théorie voient avec évidence leur manière de concevoir le problème et de le résoudre. Aussi nous devons en conclure que la cause de cette erreur n'est pas un sophisme spécieux; mais leur théorie prend sa racine dans leurs concepts les plus profonds.

En effet, disent-ils, on ne peut rien concevoir dans l'ordre réel sans l'existence. Si donc nous considérons une nature réelle, nous lui attribuons nécessairement l'acte d'exister; autrement dit, parler de nature constituée vraiment dans l'ordre réel, c'est lui attribuer par le fait même l'acte d'exister qui n'est plus seulement conçu par l'esprit. Nous avons donc déjà cet acte; comment alors peut s'ajouter encore une existence supplémentaire? De plus, si un principe entitatif fait une composition réelle avec un autre, il faut évidemment que l'un et l'autre soient quelque chose par eux-mêmes; or, ils ne peuvent pas être par eux-mêmes quelque chose, s'ils n'existent pas par eux-mêmes déjà, et il répugne qu'ils soient constitués intrinsèquement par une réalité extrinsèque. Donc, chaque principe a en lui l'acte propre par lequel il existe réellement; il répugne que cet acte se distingue réellement de lui. Dirons-nous que la nature, en tant qu'elle n'implique pas l'existence, existe par un acte distinct qui lui est contingent? On nous fera remarquer aussitôt que l'existence même de toute créature est contingente, de la même façon, et alors, faudra-t-il en conclure à une nouvelle composition? Et où s'arrêter? Aussi, il faut nier la première composition et dire que la chose qui existe a en soi la perfection qui, avant, n'était que pensée.

Ce que les objections contiennent de vérité. — Tout cela est-il faux? Certainement non. Et notre devoir est de faire la part de la vérité qui se trouve dans ces affirmations pour mieux rendre évident ce qu'elles contiennent d'erroné. Il est donc vrai qu'aucune perfection n'est constituée dans l'ordre de la réalité, à moins d'avoir l'acte d'existence.

Nous citions, un peu plus haut ([1]) un passage des « questions disputées » d'après lequel l'existence doit être considérée comme la dernière actualité de toute forme. S. Thomas le répète de bien des manières: *Ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat* ([2]), l'existence est l'acte dernier qui peut être participé par tous les êtres, mais qui ne participe rien.

On ne peut pas non plus concevoir une forme ou un acte impliquant vraiment une perfection sans les penser existant. Il est vrai que l'actualité qui constitue une chose dans l'ordre réel, doit lui être intrinsèque; une dénomination extrinsèque ne suffirait pas à faire qu'une chose soit dans l'ordre des réalités absolues ce qu'elle est. Nous admettons encore que l'existence des choses n'est pas moins contingente que leur essence; avant que la nature fût en acte, il n'y avait rien; et même dans son actualité, la chose demeure contingente; en effet, les créatures existent de telle manière qu'elles pourraient ne pas exister. Donc si la contingence nous amène à établir une distinction réelle entre la nature et l'acte qui lui donne l'existence, ce ne sera certainement pas par cette voie évidemment mauvaise qui nous conduirait soit au processus à l'infini, soit à la négation de la contingence de l'existence; il nous faudra trouver un autre moyen pour refuser la simplicité aux substances créées. Enfin, il est vrai que l'existence n'ajoute pas une nouvelle raison formelle à la chose, comme font d'ordinaire les formes, car la puissance, capable de différentes perfections, ne dit rien par elle-même de leurs raisons formelles; ainsi, j'aurais beau connaître la nature humaine,

---

([1]) Voir plus haut, p. 40.

([2]) Questions disputées: *de Anima*, art. 6, ad 2.

je ne connaîtrais pas pour cela la raison formelle de science ou de sainteté que l'homme pourra avoir; encore moins le degré qu'il atteindra de fait dans ces perfections. Au contraire, toute nature caractérise entièrement l'existence qui la constituera en acte (1); c'est ce qu'enseigne S. Thomas en bien des endroits, en particulier dans sa *Somme contre les gentils,* livre II. chap. 54; il nous montre comment la composition de l'essence et de l'existence ne donne pas lieu à une troisième raison formelle comme il arrive dans la composition de la matière et de la forme, de la substance et de l'accident.

C'est aussi la pensée d'Aristote quand il disait « homme » et « être homme », c'est la même chose: *idem est homo et hominem esse;* la perfection de l'humanité nous fait connaître absolument quelle est l'actualité de l'existence de la nature humaine.

---

(1) On dit souvent que l'essence détermine son existence. On pourrait croire que cette expression contredit notre thèse générale: l'acte détermine, la puissance est l'élément déterminé. Il n'en est rien; dans l'ordre de l'existence, l'acte, c'est-à-dire l'existence elle-même, apporte la perfection à l'essence qui avant n'existe pas; elle lui donne donc la détermination dans son ordre en la posant dans la nature des choses; dans ce même ordre, l'essence reçoit la perfection, la détermination à être; mais l'essence n'est pas une pure puissance, car une puissance absolument pure ne peut se concevoir ni exister. Il n'y a de puissance pure que dans un ordre donné, non dans l'ordre universel de l'existence; l'essence, dans son ordre est donc ou bien acte, ou bien déterminée par un acte; ne l'oublions pas, l'essence est ce qui est, elle est concevable par elle-même; mais alors elle ne peut recevoir l'existence, par elle-même illimitée, que d'après ses déterminations propres; elle la reçoit à sa façon, elle est donc en puissance à telle existence, non à telle autre: par exemple, un récipient reçoit du liquide la détermination à être plein ou vide; mais le liquide épousera les formes du récipient. L'acte détermine en donnant une perfection à une puissance qui en est privée; la puissance détermine en limitant la perfection illimitée à son mode et à sa capacité; le mot « détermine » n'a donc pas le même sens. Voir chap. V, p. 100, le parallèle entre la composition de matière et de forme et celle d'essence et d'existence. Voir encore *S. Th.*, I p., q. 7, art. 1.

Ce que les objections contiennent d'erreur. — Voilà ce qu'il y a de vrai dans les affirmations de nos adversaires; voici maintenant ce qu'elles contiennent de faux.

On ne peut pas concevoir, disent-ils, une entité réelle qui n'implique pas déjà l'existence. Il faut accorder, répondrons-nous, qu'une réalité actuelle doit avoir l'acte par lequel elle existe. Mais on ne dit pas pour cela qu'elle s'identifie avec cet acte. Si on veut la concevoir par elle-même, il faudra dans la question présente dire qu'elle est une réalité potentielle, n'ayant pas encore en elle-même la raison formelle d'être complet. Nos adversaires ne remarquent pas qu'en disant pleinement réelle l'essence d'une chose, ils pensent déjà l'effet formellement propre de l'acte d'existence, sans quoi s'évanouit la réalité, mais il ne s'ensuit pas que cet acte se confonde avec le sujet auquel on l'attribue.

Ainsi, on ne peut concevoir une âme qui pense, sans concevoir en même temps la pensée qui donne à l'âme l'acte de penser. Suit-il de là que cet acte ne soit pas distinct de l'âme qui pense? Si l'acte considéré est l'existence, il se présente une difficulté spéciale, du fait qu'il s'agit de l'acte premier, hors duquel il ne reste, semble-t-il, que le pur néant. Il est vrai qu'il ne reste pas un être complet, intelligible par lui-même; c'est dans ce sens que S. Thomas ne craint pas de concéder que la matière première, considérée en soi, doit être appelée non-être, *non ens;* il dit la même chose de l'essence elle-même sans son acte [1]. Restent toutefois les principes de l'être; on ne peut les connaître par eux-mêmes, puisqu'ils n'ont pas la raison formelle d'être; or c'est l'être qui est le premier et c'est lui qui est tout d'abord conçu par l'esprit. Les principes d'être ne pourront se concevoir que par rapport à l'objet premier de notre connaissance, dont ils participent la raison formelle, soit comme acte, soit comme puissance. Si l'on prétend en avoir une représentation distincte, on fausse leur raison formelle et leur concept: on se les représente en effet comme des êtres complets, non plus comme des principes d'être.

---

(1) *De natura ang.*, c. VIII (Opusc. XXXIII).

B) - ÉTABLISSEMENT DE LA DOCTRINE VRAIE.

Difficulté de concevoir l'essence et l'existence. — Il faut donc renoncer à vouloir concevoir chacun des principes réels comme s'il était déjà constitué en lui-même selon la raison formelle complète d'être [1]. L'effet formel, certainement intrinsèque au sujet dans lequel il se trouve, doit se concevoir comme provenant de la forme. Celle-ci est distincte du sujet lui-même, auquel elle se communique cependant de toute son entité. Aucun principe entitatif, il est vrai, ne peut venir en composition réelle avec un autre, sans qu'il existe. Mais il n'est pas vrai qu'il doive exister par lui-même, indépendamment de l'autre. Nous devrons faire la même constatation toutes les fois que nous voudrons rendre compte d'une véritable composition de parties, non pas d'une simple collection d'individus; nous aurons surtout à nous arrêter sur ce point chaque fois qu'il sera question de composition substantielle.

Evidemment, celui qui se représente toute entité réelle comme existant par elle-même, ne peut que rejeter la distinction, alors absurde, de l'essence et de l'acte qui lui donne l'existence, de l'existence reçue et du sujet qui reçoit. Mais si l'on remarque qu'il s'agit de principes, que leur concept est analogique avec celui de l'être véritable, le seul qui existe par lui-même, alors on ne regardera plus comme absurde pareille distinction. La question n'est pas tant de discours logiques que de concepts à former avec justesse. C'est des notions premières que viennent les principes généraux, puis tout le reste.

La théorie adverse ruine la notion vraie de composition. — Si on ne veut pas admettre ces principes réels, privés de la raison formelle complète d'être, on devra reconnaître une simplicité parfaite dans les créatures subsistantes; on les appellera parties d'un composé, non pas parce qu'elles conviennent en une existence commune (chacune existe par elle-même) mais tout simplement parce qu'elles s'uniront pour demeurer ensemble, pour agir les unes sur les autres, pour coopérer à

---

[1] Nous avons déjà signalé cette difficulté au chap. I, p. 9 et 14. Nous y reviendrons au chap. V qui lui est presque entièrement consacré.

un effet commun. Nous obtiendrons ainsi la juxtaposition et le concours de choses diverses; de fait, nous n'aurons aucune composition véritable, car, pour qu'il y ait composition, il faut qu'il y ait un acte d'existence commun à toutes les parties; par lui le tout est constitué; en lui les parties conviennent. Si l'on imagine une actualité commune, si on l'affirme, celle-ci n'est que la disposition ordonnée des parties, suffisante pour faire une maison, une montre; mais c'est là une unité accidentelle, et nous sommes bien loin de l'unité substantielle.

Aussi, une des questions importantes qui revient dans les diverses œuvres de S. Thomas, c'est de savoir s'il existe une créature simple. Comme on ne peut pas aller à l'infini, dit-il, il faudra certainement arriver à des éléments au delà desquels on ne peut pousser l'analyse. Mais ceux-ci n'existent pas par eux-mêmes et participent l'existence du tout qui en résulte. Il n'y a pas de créature qui soit simple et qui en même temps subsiste par elle-même, car alors, elle serait infinie et n'impliquerait aucune potentialité, vu qu'elle s'identifierait avec son acte dans la raison formelle d'existence, et qu'elle ne se distinguerait pas de l'être premier et absolu qui est Dieu. Si donc nous considérons toute créature telle qu'elle existe par elle-même, et non pas une entité partielle incapable d'exister isolée, nous voyons qu'elle doit admettre une composition réelle, au moins celle du sujet qui existe avec l'acte par lequel il existe: *ex « quod est » et « quo est »*.

La contingence est liée à la composition. — L'argument de la contingence des choses est mal interprété, disions nous plus haut, par ceux qui en tirent un processus à l'infini. Nous voyons maintenant comment on doit le présenter; l'existence ne met pas dans l'essence une nécessité, qui ne peut jamais se rencontrer dans les choses créées et qui serait tout aussi fausse de l'acte de l'existence que de la nature ou de l'essence distincte de l'existence. Mais nous dirons qu'une chose contingente ne peut absolument pas être simple, car elle serait acte pur; elle serait, par elle-même, déterminée à l'existence, et ne serait pas en puissance à être. D'autre part, la composition implique certainement la dépendance des parties, soit

que l'une dépende de l'autre, soit que toutes deux dépendent de leur union en un tout; de toute façon, il y a une certaine détermination, une certaine potentialité, qui suppose un être parfait et un acte extérieur. Au contraire, l'être simple inclut l'existence tant dans sa raison formelle que dans sa réalité; il est indépendant, et par conséquent nécessaire; telle est la connexion des notions de contingence et de composition, de simplicité et de nécessité. Et ainsi, s'évanouit toute crainte d'un processus à l'infini.

Nécessité d'avoir de l'essence et de l'existence des concepts justes. — Pour peu que l'on ait prêté attention aux considérations que nous venons d'exposer, on résistera peut-être avant d'accepter les notions d'essence et d'existence telles qu'elles doivent s'entendre; par suite d'une disposition et d'une habitude d'exprit différentes, on n'en comprendra pas et on refusera d'en affirmer la distinction réelle; on devra tout de même perdre l'évidence du contraire qu'on en croyait avoir. Celui qui conçoit toute réalité comme un être constitué en lui-même doit forcément trouver absurde cette distinction réelle; celui qui au contraire pense les principes de l'être comme intelligibles seulement par analogie, ou selon le rapport au composé dont ils participent et la nature et l'existence, celui-là voit avec évidence la réalité de la distinction et ses doutes s'évanouissent.

Ne pas confondre la copule verbale avec le verbe être signifiant exister. — C'est la seule disposition d'esprit possible pour discuter la question qui nous occupe: qu'apporte l'existence? Sera-ce seulement un état différent de la pure possibilité logique, ou bien une actualité reçue en un principe distinct, qui se comporte à son égard comme puissance limitatrice? Les partisans de la première manière de voir confondent le verbe *être* ontologique avec la copule verbale, qui unit un prédicat à son sujet; ils soutiennent que la chose créée, posée en acte dans le monde réel, est la même nature, qui, ne contenant pas l'existence dans sa raison formelle, la contient dans sa réalité. En effet, n'est-ce pas la même chose qui de possibilité devient réelle? Oui, répliquent les partisans de la seconde réponse, c'est bien la même chose qui d'abord

était possible, puis est posée hors de ses causes; mais dans aucun de ces deux états, la nature n'inclut l'existence; puisqu'elle ne la contenait pas dans sa raison formelle, elle ne l'inclut pas plus dans la même réalité potentielle; mais elle la réclame dans l'un et l'autre état, soit comme l'acte par lequel elle sera, soit comme l'acte par lequel elle existe déjà.

Donc, nous concédons que le passage d'un état à l'autre, ne démontre pas immédiatement et par lui-même la composition de la nature avec l'acte qui lui donne l'existence; on en peut dire d'ailleurs autant de la contingence de l'être. Les choses ne se passent pas comme si dans l'état de possibilité nous avions la nature seule, à laquelle viendrait s'ajouter un acte nouveau non encore considéré pour lui donner l'existence.

Argument tiré de la distinction adéquate de concepts adéquats. — Mais, en faisant abstraction des deux états différents, nous disons que la perfection de toute nature finie, même dans son concept adéquat n'inclut pas l'actualité de l'existence. Nous parlons de concepts adéquats pour qu'on ne puisse pas dire qu'il n'y a là qu'une distinction de raison, et ainsi échapper à la force de l'argument. La distinction de raison [1], en effet, dépend de l'impuissance de l'intelligence à unir dans son concept ce qui est cependant uni dans l'intrinsèque raison de l'être. Cette faiblesse nous fait distinguer dans les essences qui nous dépassent la raison spécifique de la détermination individuelle; nous distinguons de l'essence divine les attributs divins, que nous distinguons encore entre eux; bien qu'affirmant la nécessité et la simplicité absolue de Dieu, nous ne pouvons nous représenter sa nature et son

---

[1] Il y a deux sortes de distinctions de raison: 1) la distinction de raison raisonnante, dépourvue de tout fondement réel; c'est celle qui existe entre un terme et sa définition; 2) la distinction de raison raisonnée, qui a un fondement dans la réalité: cette distinction est dite *majeure,* si elle est fondée sur une composition réelle du sujet, dans un autre ordre, comme nous l'avons vu, chap. I, p. 13; *mineure,* si elle a pour fondement l'excellence d'un objet qui dépasse tellement notre entendement que nous ne pouvons la connaître qu'à l'aide de plusieurs concepts; ne pouvant pas la connaître dans sa simplicité, elle équivaut pour nous à plusieurs concepts. Le R. P. Munzi S. J. admet une troi-

existence qu'avec des concepts distincts: *secundum intellectum nostrum seorsum accipimus esse ejus et substantiam ipsius* (1), nous concevons avec des concepts distincts l'existence et la substance de Dieu, selon notre manière de penser.

Ce sont pour nous des raisons formelles entièrement disparates, et nous ne les unissons qu'avec le jugement. Pour les essences finies au contraire, il est manifeste que la nécessité de distinguer l'acte de la puissance, ne vient pas de l'intelligence, mais bien de l'objet. La compréhension pleine et entière des raisons essentielles montre qu'elles se distinguent réellement de l'existence actuelle.

Argument de l'actualité de l'existence. — D'autre part, cette existence est une perfection vraie de toutes les choses qui sont. Que l'acte d'existence donne l'actualité dernière, faute de quoi aucune perfection ne peut se concevoir constituée dans sa réalité, cela ne signifie pas que la perfection même de la nature contienne formellement l'actualité par laquelle elle existe réellement, ou encore qu'une perfection en soit une autre. S. Thomas en concluait que l'existence est la perfection de toutes les perfections, comme elle est l'acte dernier de toutes les raisons formelles possibles. Si acte et perfection sont une seule et même chose, vérité que nous avons établie en commençant (2), l'existence sera la perfection suprême puisqu'elle est, sans aucun doute, l'acte suprême. Elle n'est pas une chose purement logique, du fait que le verbe *être* sert de copule verbale dans toute proposition; elle est au contraire tout à fait réelle; si on la trouve dans toute perfection réelle, ce n'est pas une raison pour lui refuser de signifier

---

sième sorte de distinction de raison raisonnée: réservant le nom de distinction mineure à celle qui existe entre plusieurs concepts dont l'un contient les autres, avec disjonction, il appelle distinction *minime* celle qui existe entre plusieurs concepts qui s'impliquent sans aucune disjonction; ainsi l'être contient ses inférieurs de telle sorte qu'il sera, *ou* substance, *ou* accident, etc.; par contre, l'être contient, *et* la notion du bien, *et* celle du vrai. Dans ce cas la distinction entre les attributs divins et la substance de Dieu est minime (v. chap. IX, p. 177).

(1) Questions disputées: *de Potentia*, q. 9, art. 3, ad 6.

(2) Voir chap. I, p. 7.

perfection par elle-même; au contraire, elle signifie perfection, mieux que tout acte particulier. L'existence est l'acte de tout acte, la perfection de toute perfection: *esse est actus omnis actus, est perfectio omnis perfectionis*: cela paraissait évident à S. Thomas.

Le raisonnement de S. Thomas s'applique à l'ordre réel. — Peut-être entendait-il cela dans le seul ordre logique? Certainement non. Car il aurait alors eu tort de raisonner sur l'existence comme sur toute forme spéciale, blancheur, sagesse, etc.; après avoir établi que ces formes sont uniques et illimitées dans leur ordre si elles existent ou si on les pense séparées, il en conclut que si l'existence n'est pas reçue en une puissance, elle demeure seule et infinie: or, la parité serait injustifiée.

Sa démonstration de l'unicité de Dieu serait mauvaise, puisqu'il n'en donne que cet argument cent fois répété: n'importe quelle forme ne peut se multiplier sans venir en composition réelle; et après avoir enseigné que toute participation se fait par la réception d'un acte dans une puissance distincte, dépendamment d'un acte constitué par lui-même dans cette perfection simple et pure, il appliquerait à tort le principe de cette participation spéciale de l'existence, pour en déduire un être premier absolu et illimité, qui subsiste par lui-même dans la pure raison formelle d'existence. Nous sommes donc évidemment dans l'ordre réel, non dans l'ordre logique; c'est donc d'une manière vraiment réelle que l'existence est une perfection, un acte.

Mais, dira-t-on, S. Thomas ne veut parler que d'une simple distinction de concepts ' même dans son commentaire au *Livre des Semaines*, où, après avoir longuement raisonné sur les intentions distinctes, il passe explicitement à un raisonnement sur les réalités distinctes qui font composition dans l'ordre de l'existence, et où il conclut que l'être simple est unique: *hoc autem unum simplex et sublime est ipse Deus*, cet être unique simple et sublime c'est Dieu lui-même. - Ce serait en vain qu'on essaierait de diminuer le sens plein des paroles de S. Thomas: en effet, il faudrait faire violence au texte en maint endroit; et puis ce serait faire tort à

la réputation du grand docteur que de lui attribuer d'avoir perpétuellement confondu l'ordre réel et l'ordre intentionnel, quand il applique à l'existence le principe qu'il emploie certainement dans la réalité pour toute forme subsistante; et cependant c'est bien par ce moyen qu'il conclut à l'unicité et à l'infinité très réelles de Dieu et qu'il affirme la composition des choses créées, tout comme l'unicité des anges dans leur espèce (1), et la distinction entre le principe d'opération et le sujet subsistant dans toute créature.

Confirmation apportée par la Sainte Ecriture. — Tout ceci s'illustre et se confirme par la vérité sublime que nous apporte, dans cette même question de l'être pur et subsistant en lui-même, la définition donnée par Dieu lui-même de son essence: *Ego sum* QUI SUM; QUI EST *misit me,* je suis celui qui est; celui qui est m'a envoyé (2).

Si l'on persiste à concevoir l'existence comme un mot répondant à l'acte de l'âme qui affirme, et non comme un acte réel de l'être, si on estime qu'aucune perfection actuelle ne s'ajoute à la nature considérée dans sa raison essentielle, par le fait qu'on y ajoute l'existence, si l'on croit qu'il n'y a dans l'existence aucune perfection ajoutée à la raison formelle de telle essence, mais qu'il n'y a qu'une appréhension différente d'une même nature dans l'état de possibilité ou de réalité, alors comment concevoir que l'existence par elle-même, puisse désigner une nature? Comment admettre que la première essence soit formellement déterminée par la seule raison formelle d'existence absolue? Il faudra dire que la souveraine essence a l'existence nécessairement, à la différence des autres; mais on ne pourra comprendre que l'existence soit son premier caractère constitutif. On aura plus volontiers recours à *l'aséité* qui, en dernière analyse, peut se ramener à cette connexion nécessaire de l'existence actuelle avec l'essence infinie; mais, par elle-même, elle ne dit pas autre chose qu'un fait, dont on ne donne pas la raison profonde; ce-

---

(1) Voir une confirmation de la réalité de la distinction entre essence et existence, chap. V, p. 100 et chap. XIII, p. 326, note.

(2) *Exode,* chap. III, v. 14.

pendant, Dieu, dans l'Exode ne se donna pas sans raison très profonde ce nom, *qui est*, comme nom le plus propre de sa nature; c'est avec la plus grande certitude que nous disons de l'existence qu'elle est la raison formelle propre de l'essence divine. L'existence donc signifie, par elle-même, perfection et acte, faute de quoi, elle ne pourrait constituer l'essence même de Dieu (1).

Fécondité et profondeur de la doctrine de la distinction réelle entre essence et existence. — Par conséquent, nous devons appliquer à l'ordre universel de l'être, qui a l'existence pour acte, la doctrine précédemment établie: l'acte simple et libre de toute puissance est unique et infini; il se limite et se multiplie par la puissance réceptrice. Mais toutes les choses sont en puissance, en tant que chacune signifie sa propre raison formelle qui la détermine entre toutes et la constitue dans son degré et dans sa sorte de perfection: c'est selon ce degré, selon cette sorte de perfection, qu'elle sera posée en acte par l'existence. Donc, dans l'ordre de la réalité et non seulement dans celui des concepts, on doit regarder l'essence et l'existence comme puissance et acte. Donc, leur opposition, leur distinction, leur composition d'où résulte tout ce qui est, tout cela est bien réel. Il en est certainement ainsi dans toutes les choses finies. Mais cet être unique, qui a l'existence par essence, n'est pas soumis à cette loi. Lui seul est *qui est*, celui qui est, et donc, il est parfaitement simple dans la plénitude de l'existence. De lui, dépendent logiquement et réellement toutes les autres choses, car participant l'existence et ne l'ayant pas de leur nature, elles dépendent nécessairement de celui qui, seul, a par lui-même l'existence: de même un miroir qui nous renvoie la lumière l'a sûrement reçue d'un corps lumineux par lui-même. Or, dans le miroir, on distingue la surface polie qui lui permet de réfléchir les rayons lumineux et la réflexion elle-même qui n'est pas une lumière, car, par lui-même, le miroir n'en a pas et il n'en peut donner. Aussi, il

(1) Voir tout le chap. XIII et en particulier les pages 320-323. La note de la page 326 peut rendre service pour prouver que S. Thomas croyait à la distinction réelle.

n'a pas la plénitude de lumière qui appartient au corps lumineux dont il reçoit les rayons. De même, dans les êtres finis, autre chose est la nature, autre chose l'existence; celle-ci leur conviendrait de façon tout à fait différente si cet acte était inclus dans leur raison formelle ou dans leur essence. Ils dépendent donc d'un être premier; ils en participent l'actualité qui lui est à lui seul nécessaire et qui s'identifie avec lui seul; ils ont une existence contingente et par composition. *Quandocumque aliquid praedicatur per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur,* toutes les fois qu'on attribue à un sujet une qualité par participation, il faut que le sujet ait autre chose que ce qu'il participe. - En effet, dans l'être simple, la raison formelle se confond avec lui, et elle y reste entière et pure, tant dans l'ordre réel que dans l'ordre logique. *Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse et ipsum esse ejus: et hoc est quod Boetius dicit in libro de Hebdomadibus quod in eo quod est citra primum aliud est esse et quod est* (1), et c'est pourquoi, en toute créature, la créature elle-même qui a l'existence et son existence sont deux choses différentes: c'est ce que dit Boèce dans son livre *des Semaines:* dans tout ce qui n'est pas l'être premier, l'existence et ce qui existe sont deux réalités différentes.

Cette doctrine est le fondement de toute la métaphysique. — La doctrine que nous exposons ici est en connexion très étroite avec toute la métaphysique, surtout avec les parties qui traitent des notions les plus abstraites de l'être et de ses principes constitutifs.

Au point où nous en sommes arrivés, nous avons déjà pu avoir de Dieu le plus sublime concept qu'il nous soit possible de nous faire ici-bas; nous avons encore découvert la raison profonde de l'unité, qui vient de l'acte commun à toute chose; cet acte est l'existence dans laquelle toutes les choses conviennent, car, hors de l'être, il n'y a que le néant, et on ne peut rien imaginer même qui ne dépende de l'existence pre-

(1) *Quodlib.* II, art. 3. Voir aussi *Somme contre les gentils,* l. I, chap. 22 et 38.

mière. Enfin, nous avons trouvé la raison de la diversité, de la multiplicité dans le principe opposé à l'acte, qui est la puissance; grâce à elle, nous avons les différents degrés des essences, et l'ordre entier de l'univers. Comme l'indique S. Thomas dans son opuscule *de ente et essentia*, nous pourrions partir de ces notions premières et nécessaires, pour construire sur ce fondement toute la philosophie qui y est contenue en germe. Tous nos arguments les ont pour base. Mais en différents endroits des thèses que nous devons développer, nous aurons l'occasion de contempler encore l'ampleur et la cohérence nécessaire de cette magnifique doctrine, qui permet d'avancer profondément dans la connaissance de Dieu (1), puis de rendre compte de la multiplication des esprits libres (2), ainsi que de la potentialité dans le monde inférieur des natures corporelles (3).

C) - L'ANALOGIE DE L'ÊTRE EXPLIQUÉE PAR LA DISTINCTION RÉELLE DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE.

Connexion de la doctrine de l'analogie avec celle de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. — Plutôt que de perdre notre temps à exposer ce que nous aurons l'occasion de revoir plus en détails dans les thèses suivantes, nous aurons avantage à nous arrêter un peu à la question de l'analogie de l'être. Notre but n'est pas de développer une thèse commune à tous les cours de philosophie. Nous nous contenterons de mettre en lumière l'intelligence profonde que la distinction entre l'essence et l'existence nous donne de la question; nous montrerons aussi que l'univocité de l'être, admise dans une certaine école, peut paraître en étroite connexion avec une grave erreur.

Différence essentielle entre l'existence de Dieu et celle des créatures. — Ce n'est pas par hasard qu'on a écrit, dans l'énoncé de la thèse: *ens quod denominatur ab esse;* ce n'est pas non plus pour donner une étymologie oiseuse, mais bien pour

(1) Voir notamment les chap. XII et XIII.
(2) Voir notamment chap. X, p. 200.
(3) Voir notamment chap. V, p. 85 et suiv.

rappeler que l'être tire son nom et son mode de la proportion à l'acte par lequel il est. Aussi, selon que l'être s'identifie avec son existence ou qu'il s'en distingue réellement, il admet à son égard une proportion qui varie essentiellement et beaucoup plus que si, pour toute chose, il n'y avait entre essence et existence, qu'une distinction de raison, quel qu'en fût le fondement réel. Il est manifeste qu'une puissance, distincte de son acte, est obligée de l'avoir grâce à la vertu supérieure d'un être qui déjà possède cet acte; et comme cette nécessité renaît tant qu'il y a composition et potentialité, il est indispensable de s'élever jusqu'à l'acte pur dont dépend toute chose dans la raison formelle d'être et dont participe par imitation tout ce qui est. Si l'on n'admet pas l'application des théories métaphysiques de S. Thomas sur la puissance et l'acte à l'ordre suprême de l'existence, on devra certainement s'appliquer à trouver des arguments particuliers pour démontrer les conclusions que tout philosophe catholique doit admettre; mais on n'aura jamais cette unité de concept qui domine toute la doctrine de S. Thomas. On ne verra pas cette rigoureuse nécessité de conséquences évidentes, on pourrait dire palpables. Car, une fois qu'on saisit la relation entre acte diminué et réception dans un sujet distinct de l'acte, on est obligé d'expliquer cette composition par une cause supérieure, et ainsi, on est amené nécessairement, à un être premier, absolument simple. On ne peut pas ne pas voir la différence essentielle qu'il y a dans l'attribution d'un même nom à cet être premier et aux autres qui en participent l'actualité, ainsi que leur dépendance de lui, par une commune dénomination.

Par conséquent, il y a une différence essentielle entre l'ordre de cet être premier, s'identifiant avec sa propre actualité, et celui des autres êtres qui participent de cet acte pur leur actualité. Cet être premier est l'acte même; les autres ne s'identifient pas avec leur acte, et, de plus, ils ne l'ont pas par eux-mêmes. Quand ils l'ont, ils le reçoivent par la vertu du premier; ils le possèdent limité, et ils pourraient ne pas l'avoir, car il n'est pas absolument nécessaire qu'une note étrangère à la raison formelle d'un sujet lui convienne de

fait; elle lui convient seulement par une nécessité hypothétique.

L'être n'est cependant pas un attribut équivoque de Dieu et des créatures. — La proportion à l'existence ne se manifeste donc pas de la même manière dans l'être nécessaire et dans les autres êtres contingents. Toutefois, il ne faudrait pas nier toute ressemblance: car, évidemment, l'être premier devra communiquer aux autres quelque chose de lui-même: on retrouve toujours dans l'effet une certaine trace, une certaine imitation de la cause. Aussi, l'acte participé rappelle le principe suprême d'où il vient. Et ainsi, le terme qui désigne et ce qui est par soi, et ce qui en participe l'être, est attribué à ces deux sujets dans un sens à la fois identique et divers; c'est la définition du terme analogue, qui exclut l'univocation et l'équivocation.

L'analogie de l'être s'explique par la distinction de l'essence et de l'existence. — Mais l'analogie a un autre caractère plus profond: la même dénomination convient à plusieurs sujets grâce à leur rapport à un seul: dans l'ordre logique, un terme nous est connu d'abord et par lui-même, et les autres nous sont connus par convenance ou relation avec lui; dans l'ordre réel, nous savons qu'une notion, ou le nom qui lui correspond, convient d'abord et par elle-même à un être, puis aux autres par une certaine dépendance de celui-ci. Nous nous occupons, soit dit en passant, de l'ordre réel en lui-même, non de l'ordre de la connaissance; et l'être dont les autres dépendent, s'il est le premier dans l'ordre de nature, n'est pas forcément le premier connu. Et dans cet ordre donc, quelle que soit notre façon de considérer l'être, tant dans ses déterminations formelles que dans son existence, nous voyons avec une magnifique évidence sa relation multiple à l'être premier, dont toute forme est une imitation, toute existence une participation et un effet. Le nom d'*être* convient à toutes les choses par dépendance de cet être premier, qui est, par sa nature, l'existence subsistante. C'est beaucoup plus clair, si l'on considère les essences comme de vraies puissances, que si leur acte d'existence s'identifiait avec elles-mêmes. Pourquoi les choses seraient-elles alors des êtres par dépendance

de l'être premier? Pourquoi, chacune à son degré, ne seraient-elles pas des êtres, absolument, par elles-mêmes? A cette question, nos adversaires répondent qu'il n'en n'est pas ainsi, parce qu'ils savent bien que c'est faux; mais la raison profonde de cette impossibilité, ils ne la voient pas comme les vrais disciples de S. Thomas.

Analogie d'attribution. — La notion désignée par le terme analogue peut convenir à plusieurs sujets par rapport à un être premier, de deux façons différentes: la raison formelle, exprimée par le nom, convient intrinsèquement à un seul sujet, et aux autres, par un rapport extrinsèque à eux-mêmes; ou bien, la forme désignée par le nom est intrinsèque aux sujets inférieurs, qui dépendent cependant du sujet premier.

Pour la première sorte d'analogie, l'exemple classique est le concept de santé; *sain* se dit de l'animal, en qui se vérifie la notion de santé; puis, par rapport à l'animal, on dira sain l'aliment qui le nourrit, sain le médicament qui le réconforte, sain l'aspect qui en prouve la santé. Et, ainsi, nous obtenons l'analogie d'attribution, en appelant *êtres* les choses, parce qu'elles sont les imitations de l'être premier, les signes qui nous le font connaître, parce qu'elles sont capables d'existence par sa vertu, qu'elles sont sa propriété, qu'elles se rapportent à lui comme ce qui est par autrui se rapport à ce qui est par soi. C'est une analogie semblable à celle qui nous fait attribuer formellement la santé à l'animal, et, par rapport à lui, nous permet d'appeler saines les choses qui sont signes ou causes de la santé dans l'analogue principal hors duquel la notion propre ne se vérifie pas.

Analogie de proportionnalité. — Selon la seconde sorte d'analogie, la forme, cause de la dénomination commune, se vérifie par elle-même dans les analogues dépendants. De fait, dans le cas présent, la raison formelle d'être convient par constitution intrinsèque à toutes les choses, et toutes tirent ce nom de l'acte d'existence, auquel elles se rapportent de façon différente.

Toutefois, non seulement il est vrai que la proportion de Dieu et des créatures à leur existence respective est tout à fait inégale, mais encore il faut entendre que tout dépend de

Dieu; c'est de lui que viennent pour les choses finies, la proportion même de capacité et de convenance, de nécessité hypothétique que toute nature implique par rapport à l'existence propre. Aussi, le nom d'être, qui selon la vérité ontologique, convient d'abord et par lui-même à Dieu, s'étend ensuite, diminué et changé, de Dieu aux créatures.

Il est essentiellement changé, évidemment, dans la façon dont il exprime la proportion de l'être à son existence: autre chose est d'avoir l'existence dans toute sa plénitude et nécessairement, autre chose est de l'avoir limitée et contingente. Mais la raison profonde de cette différence, c'est que l'existence s'identifie dans un cas avec son sujet, et que dans l'autre cas, elle s'en distingue réellement; si elle ne s'en distingue pas, comment expliquer la limitation de l'acte d'existence? Comment comprendre clairement la contingence? Pourquoi le mode de proportion intrinsèque de l'être à son existence est-il divers? Tout cela au contraire est rendu très clair pour qui admet la distinction réelle.

L'univocation de l'être est une thèse spécieuse. — Si, dans leur raison formelle d'être, les choses finies étaient simples, on ne verrait pas pourquoi, dans l'intelligence comme dans la réalité; chacune d'elles ne subsisterait pas par elle-même: certes leur rapport intime à l'être premier et absolu serait fort affaibli. Or, la base de l'analogie, c'est le rapport de plusieurs êtres à un sujet. Voilà pourquoi dans les écoles qui voilent ou nient la composition de l'être créé, on met en doute la doctrine de l'analogie de l'être, surtout quand on applique ce concept d'être à Dieu et aux créatures. Nous ne nous attarderons pas à résoudre les sophismes qui firent croire à certains qu'on pouvait sans erreur nier cette analogie et soutenir l'univocation. Nous ne nous attarderons pas non plus à démontrer la fausseté de l'opinion connexe, qui admet pour le concept d'être une unité simple; les partisans de cette doctrine ont, à tort, confondu l'unité de la pensée avec l'unité de la raison formelle appliquée aux divers inférieurs: ils ont, à tort, mis le premier concept de l'être, qui s'oppose au néant, dans une négation qui ne peut exister la première et qui, comme telle, ne semble pas inclure de différence; enfin, ils

ont pris à tort, l'indistinction des notes confusément contenues dans la notion suprême transcendante, et donc formelle à toutes les différences ajoutées ensuite, pour une abstraction pure qui négligerait vraiment pareille différence.

L'univocation de l'être aboutit logiquement au panthéisme. — Mais il importe de faire sentir quel serait le danger de mettre en doute l'analogie et de présenter comme probable l'univocation de l'être. Dire que cette notion première et très commune convient univoquement à Dieu et aux choses finies, cela revient à affirmer que, en lui et en elles, se vérifie une proportion égale entre le sujet dénommé, l'être, ce qui existe, et l'acte qui dénomme, l'existence; cela revient encore à faire croire qu'à toute chose par elle-même, convient également la notion commune d'être, sans rapport et sans dépendance intrinsèque des choses créées à Dieu. Et alors, plus de fondement profond de l'analogie qui est le rapport de plusieurs êtres à un sujet tout d'abord dénommé; plus de nécessité intime de voir s'étendre aux choses finies la possibilité d'exister, ainsi que toute actualité, car ces deux sortes de perfections conviennent d'abord à l'être infini. Ensuite, puisqu'il est manifeste que la notion d'être est formelle à tout ce qui se pense, il faut en conclure qu'il répugne de trouver des différences capables de s'ajouter, comme des différences nouvelles, à cette notion première qui en est abstraite, et donc de la maintenir en elle-même vraiment une si on veut la communiquer à des choses diverses. Celui qui s'entêterait à la dire univoque, devrait logiquement conclure, nous semble-t-il, que l'être universel est unique dans la réalité; il devrait aboutir au πάντα ἕν de Parménide, père chez les Grecs du panthéisme. Certes, le philosophe chrétien trouvera moyen de se soustraire à une conclusion si contraire à la foi; mais, n'empêche, des principes plus solides et plus fermes lui auraient donné un point de départ plus sûr.

Excellence de la doctrine de S. Thomas. — Il est fort à propos d'appliquer à cette controverse de l'analogie de l'être, l'avertissement donné dans l'encyclique *Pascendi:* ce n'est pas sans dommage pour la clarté des idées, ni sans risque pour la justesse des conséquences, que l'on s'écarte de

S. Thomas. Or, nous avons montré quelle lumière et quelle profondeur donne à la question de l'analogie de l'être la doctrine de S. Thomas qui peut se résumer ainsi: établir la nécessité de la composition réelle dans la raison formelle d'être, pour toutes les choses finies, c'est-à-dire reconnaître la réalité de la distinction entre la chose finie qui existe et l'acte par lequel elle existe, par opposition avec la simplicité absolue de l'être premier infini. Il sera donc bon de se rallier sur ce point encore à l'avis de S. Thomas et de s'en tenir à défendre les deux thèses qui s'illustrent et se renforcent l'une l'autre.

CHAPITRE IV.

SUBSTANCE ET ACCIDENT

THESIS V. - *Est praeterea in omni creatura realis compositio subjecti subsistentis cum formis secundario additis sive accidentibus; ea vero, nisi* esse *realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.*

THESIS VI. - *Praeter absoluta accidentia est etiam relativum sive* ad aliquid. *Quamvis enim* ad aliquid *non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subjecto* (1).

SOMMAIRE: *A*) ETAT DE LA QUESTION: La composition d'essence et d'existence et celle de substance et d'accident sont inséparables, p. 62; vérité de sens commun, p. 63; théorie de Descartes, p. 63; théorie de Locke, p. 63; théorie des modernistes, p. 64; origine kantienne de cette théorie, p. 64; doctrine d'Aristote, p. 65; brève réfutation du Cartésianisme, p. 65; accord de la philosophie catholique sur le fait de la distinction réelle entre substance et accident, p. 66.

B) PREUVES DES THÈSES - DOCTRINE VRAIE DE S. THOMAS: Cause profonde de cette distinction selon S. Thomas, p. 66; connexion formelle des deux compositions: essence et existence, substance et accident, p. 66; preuve de S. Thomas, p. 67; résumé de l'argument. - Autres témoignages, p. 68; réciproque de la proposition précédente, p. 68; premiers accidents naturels de toute substance finie: opération et principe d'opération, p. 69; toute substance finie exige naturellement des accidents, p. 70; valeur universelle des arguments précédents, p. 70; une substance pourrait être privée

---

(1) *Thèse V.* - Il y a en outre dans toute créature une composition réelle du sujet subsistant avec les formes qui s'y ajoutent en second lieu, ou formes accidentelles; cette composition ne peut se comprendre que si l'existence est reçue dans l'essence dont elle se distingue réellement.

Thèse VI. - Outre les accidents absolus, il existe encore un accident relatif, c'est-à-dire un accident dont l'essence est un rapport à autre chose; bien que ce rapport à autre chose ne signifie pas selon sa raison formelle propre quelque chose d'inhérent à un sujet, il a cependant souvent une cause dans les choses, et par conséquent une entité réelle distincte de celle du sujet.

miraculeusement de tout accident absolu, p. 71; mais la relation ne peut être supprimée, p. 71.

C) La relation: Réalité de la relation, p. 72; caractères de la relation réelle, p. 73; origine de la négation de toute relation réelle, p. 74; la relation est un véritable prédicament. - Doctrine de S. Thomas, p. 74; importance de la relation; sa vraie raison formelle, p. 76.

A) - Etat de la question.

La composition d'essence et d'existence et celle de substance et d'accident, sont inséparables. — Nous avons déjà exposé la vérité fondamentale de la métaphysique de S. Thomas: si dans une réalité subsistante, une perfection ne réalise pas sa raison formelle dans son absolue totalité, c'est que cette réalité implique composition de deux principes opposés, puissance et acte. Or, la perfection la plus grande et la plus générale correspond à la raison formelle d'être et à l'acte d'exister, mais celui-ci est toujours fort loin, sauf en Dieu, d'apporter tout ce qui appartient à l'existence; on doit donc conclure que la composition de l'essence avec l'actualité qui la constitue existante, s'étend à toutes les créatures et à toutes les choses finies.

Mais, ce n'est pas la seule composition propre à toutes les natures créées. Il y en a manifestement une autre: les choses sont capables d'actualités diverses, distinctes du sujet déjà constitué en lui-même et subsistant par lui-même: à la substance s'ajoutent les accidents. Chacun a conscience de soi-même, de son identité, malgré les changements dus aux influences occasionnelles du dehors et à la nécessité de la vie, au dedans. Nous voyons le mouvement perpétuel de l'univers: les choses s'altèrent sans cesse, et pourtant toute substance à chaque instant n'en devient pas une autre. Nous savons encore que les esprits plus élevés, eux aussi, admettent au moins diverses opérations successives qui les rendent susceptibles de qualités différentes: ils sont anges ou démons. Il faut un raisonnement difficile pour pouvoir affirmer qu'aucune réalité ne peut en aucune façon se distinguer en Dieu de son essence, et que son existence première comprend aussi l'actualité dernière que nous concevons comme pensée, amour,

exercice de vertu active, telle par exemple la création de l'univers.

Vérité de sens commun. — Nous pouvons affirmer que la distinction entre les qualités ou autres dispositions accidentelles et la substance, est une vérité de sens commun, admise et reconnue de tous, même si tout le monde ne sait pas l'énoncer avec une exactitude philosophique et en termes scolastiques. Les efforts de Descartes et de Locke n'arrivèrent pas à détruire ce sentiment universel.

Théorie de Descartes. — Descartes n'affirmait que ce dont on a un concept clair et distinct; mais alors, il confondit le concept intellectuel avec la représentation de l'imagination, et il refusa de reconnaître dans l'univers d'autre réalité que la substance corporelle identifiée avec la quantité, et l'esprit identifié avec la pensée. Mais plusieurs pensées ne se succèdent-elles pas dans un même esprit, et plusieurs apparences dans un même corps? Un ignorant ne devient-il pas savant? L'eau glacée ne peut-elle pas devenir bouillante? Que dire à cela? Il répondait qu'aucune entité réelle n'était changée par ces modes divers. Il réduisait toutes les apparences, toutes les qualités, toutes les activités des corps à diverses modifications dues aux mouvements atomiques qu'il croyait pouvoir imaginer sans ajouter aucune réalité à la matière des atomes. Par analogie avec ce qui a lieu dans le monde physique, on doit expliquer l'activité de l'esprit, ou la pensée, sans rien ajouter à l'esprit lui-même. Ce sont, disait-il, des modes divers d'une même substance qui n'a pas changé: l'eau épouse les formes du vase, sans le secours d'une entité réelle; un sujet reste le même, bien qu'il soit agité d'un mouvement plus ou moins rapide.

Théorie de Locke. — L'anglais Locke fit une autre erreur, il nia le sujet des diverses formes apparentes; Descartes, lui, avait au contraire, ramené toute réalité à un seul sujet. Locke prétendit qu'il n'y avait rien de réel en dehors des phénomènes; il ne voulut point admettre une substance sous ces apparences, demeurant constamment la même dans leur succession: que savons-nous, disait-il, de ce que nous ne voyons pas? Pourquoi affirmer ce qui, en soi, nous reste inconnu?

L'ensemble ou la série des faits qui frappent nos sens, voilà tout ce qui nous apparaît: c'est donc à cette série qu'il nous faut ramener la réalité des choses et de l'univers. Nous n'avons conscience de nous-mêmes que par les passions et les actions: nous n'avons pas le droit de nous réputer autre chose que cette suite d'excitations; si au milieu de leur variété, un *moi* semble demeurer sans changement, ce *moi* doit se réduire à un certain ordre, à une certaine collection de ces passions et actions, sans qu'on imagine un autre sujet réel d'où elles prendraient naissance et où elles se réuniraient.

Théorie des modernistes. — L'erreur de Locke, ne put trouver droit de cité dans l'Ecole cátholique: trop énorme, elle était contraire au sentiment de tous ceux qui sont conscients de leur personne propre, et à la foi qui affirme l'existence d'une âme survivant aux vicissitudes sensibles de cette vie. Toutefois, plusieurs modernes en ont admis quelque chose: pour eux, les anciennes définitions d'une substance distincte des apparences sensibles ou phénomènes, n'ont aucune signification réelle. Pour eux, dire que dans l'Eucharistie les espèces seules demeurent, que la substance du pain et du vin est totalement changée; affirmer qu'en un seul Dieu trois personnes distinctes ont une substance identique et commune; en somme parler de transsubstantiation, de consubstantialité, c'est parler pour ne rien dire; c'est un langage qui, pour les gens instruits de notre époque, n'a plus de sens. Aussi, ils avaient la condescendance d'inviter l'Eglise à rajeunir les canons où l'on emploie ces mots et à les adapter à la mentalité moderne, si elle ne veut rester isolée et méprisée, avec un troupeau de parias destinés à répéter ses paroles; et ils assuraient qu'aucun concile n'aurait pu rendre un concept et une vie à ces mots oubliés et morts.

Origine kantienne de cette théorie. — Ils sont arrivés à cette insolente provocation sous l'égide de la philosophie kantienne. Emmanuel Kant ne niait pas, avec l'audace de Locke, toute réalité soutenant les apparences extérieures; mais il la reléguait dans le domaine des noumènes que l'on pense d'une certaine façon, mais on ignore absolument tout de leur existence et de leur relation avec notre pensée. Pour

Kant donc, nous ne pouvons savoir s'il y a quelque chose de distinct des phénomènes perçus par les sens; il est inutile alors de parler de substance distincte des accidents.

Doctrine d'Aristote. — Au contraire, toutes les intelligences humaines reconnaissent cette substance d'un commun accord, même sans connaître l'usage des termes scolastiques: tous les hommes savent qu'ils restent bien eux-mêmes au milieu des mutations incessantes; chacun sait qu'il voit toujours une même chose sous des aspects accidentels divers. En classant nos connaissances universelles, Aristote trouva dix catégories d'entités réelles et distinctes: la première à tous égards, il l'appela la substance, c'est-à-dire le sujet subsistant par lui-même, capable de recevoir d'innombrables formes accidentelles qui s'y ajoutent, le modifient, le mesurent, le disposent par rapport aux autres choses: or, ces formes secondaires sont justement distribuées dans les neuf catégories suivantes. Toute l'Ecole du moyen-âge, dont S. Augustin et Boèce sont les précurseurs, suivit en ce point Aristote, sans qu'aucun docteur ancien fît entendre une voix discordante; accueillir les nouveautés et les étrangetés de Descartes, ce ne fut, croyons-nous, de la part des théologiens catholiques, qu'un rêve et un caprice fugitifs.

Brève réfutation du Cartésianisme. — Comment pouvaient-ils concevoir la mutation réelle d'une substance, comment pouvaient-ils la dire changée en elle-même, si elle est incapable de recevoir aucune réalité distincte d'elle-même, et si elle devient tout simplement une autre substance quand elle change dans son entité substantielle première? Et cependant, ils supposaient qu'elle demeure identique à elle-même. Comment pouvaient-ils parler de perfection plus grande ou moindre, sans acquisition ou perte d'une entité réelle? Cependant, il est bien certain qu'un fer rouge est doué d'une énergie dont est privé le fer froid. Un homme vertueux et savant est plus parfait qu'il ne l'était quand il n'avait ni vertu ni science; il est plus parfait encore s'il reçoit les dons infus de l'ordre surnaturel. Il est inutile de parler de la modification de la réalité en elle-même s'il ne lui survient rien du dehors qui la modifie. Ces philosophes se laissaient tromper

en effet par une représentation fausse des diverses dispositions possibles dans les parties d'un même corps, ou dans le rapport de plusieurs corps entre eux; peut-être même la variété de formes que prend un liquide dans des récipients divers les induisait aussi en erreur. Mais que sont ces modifications par rapport à la mutation intrinsèque de la qualité, ou de la vertu active d'une substance? Que viennent-elles faire, quand il s'agit d'expliquer l'accroissement d'actualité d'un esprit simple, comme il arrive quand une âme est sanctifiée? Redisons que ce fut une brève illusion d'un petit nombre.

Accord de la philosophie catholique sur le fait de la distinction réelle entre substance et accident. — La philosophie catholique est unanime, pouvons-nous dire, à reconnaître une distinction réelle entre substance et accident: cette distinction est beaucoup plus manifeste quand il s'agit, dans un même sujet, de diverses actualités changeantes, produites par des causes extérieures dont on fait varier l'influence. Elle l'est moins quand il est question de propriétés qui toujours accompagnent une nature déterminée, telle la quantité qui ne va pas sans la nature corporelle; il faudra alors avoir recours à des arguments particuliers, et à une analyse plus profonde des raisons formelles et des notes essentielles.

B) - PREUVES DES THÈSES - DOCTRINE VRAIE DE S. THOMAS.

Cause profonde de cette distinction selon S. Thomas. — Tous les scolastiques, thomistes et scotistes, s'accordent sur la doctrine que nous venons d'exposer. Mais dans nos thèses qui sont la quintessence de la philosophie thomiste, il y a toujours quelque mot pour bien établir une différence entre la doctrine de S. Thomas et les autres opinions: c'est pourquoi la cinquième thèse comporte cette explication de la proposition généralement admise: la composition réelle de substance et d'accident est inintelligible si l'on n'admet pas la distinction réelle de l'essence et de l'existence.

Connexion formelle des deux compositions: essence et existence, substance et accident. — Cette seconde partie de la thèse n'est pas admise de tous. Que les deux compositions d'essence et d'existence, de substance et d'accidents, aillent de

pair, point de difficulté; l'une et l'autre sont exclues de Dieu, l'une et l'autre se vérifient dans toutes les créatures. Mais ce qu'on n'admet pas aussi communément, c'est leur connexion formelle, c'est que l'une soit impossible sans l'autre; S. Thomas, lui, en tire un argument, car pour démontrer la réalité de la première, il s'appuie sur la seconde.

Preuve de S. Thomas. — Voici en effet, comment raisonne S. Thomas (1) pour prouver la composition réelle d'essence et d'existence dans les purs esprits, absolument indépendants de la matière, mais pourtant finis: son premier argument, c'est que les anges sont sujets d'actes accidentels; des raisons sûres nous le font connaître, mais la foi ne permet pas d'en douter, en nous les révélant saints ou pécheurs. Or l'ange ne peut être le sujet de ces perfections ajoutées à sa nature première que s'il est en puissance à les recevoir, comme la puissance reçoit son acte. D'autre part, une chose est en puissance en tant qu'elle est encore incomplète, indéterminée, c'est-à-dire en tant qu'elle n'existe pas encore, bien qu'elle possède déjà l'existence première qui la constitue dans sa substance. Elle n'est pas puissance en tant qu'elle existe, puisqu'ainsi elle est en acte. Donc cet acte d'existence, en lui-même, ne dit aucunement potentialité; il n'est pas non plus un sujet capable de recevoir quelque chose. Ainsi en tant que l'homme est constitué dans sa nature, en tant qu'il existe parmi les autres substances du monde, il n'est pas en puissance, mais en acte. Puisque toute modification ultérieure le laisse homme, identique à lui-même, ce n'est pas l'existence substantielle de la nature humaine qui est changée, ce n'est pas elle qui contient en elle-même quelque puissance. Elle n'est pas non plus par elle-même susceptible de recevoir les actes seconds qui cependant pourront s'ajouter à elle.

Il s'ensuit que si la nature elle-même se confondait avec son existence, aucune forme nouvelle ne pourrait s'ajouter à la substance identifiée avec son acte, et donc absolument pure de toute potentialité. Mais la substance, d'abord posée en acte

(1) *Somme contre les gentils*, l. II, chap. 52.

par sa subsistance [1], demeure capable de perfections ultérieures secondes; elle peut en être le sujet, et avoir, grâce à elles, une existence seconde et accidentelle. Car toute forme, en déterminant une nouvelle raison formelle, apporte une nouvelle manière d'être et une nouvelle existence. Cette dernière sera reçue grâce à la forme accidentelle dans la substance et sera unie à l'existence substantielle, non comme son acte, mais en raison du sujet commun qui d'abord subsiste, puis reçoit une existence seconde, quantité, qualité ou toute autre forme accidentelle.

Résumé de l'argument. - Autres témoignages. — En résumé, les purs esprits sont capables d'accidents; mais pour recevoir un acte accidentel, il faut être en puissance à cet acte; or, l'acte simple d'existence n'est absolument pas en puissance. Donc les purs esprits ont une substance distincte, recevant l'acte premier d'existence et les perfections accidentelles; et c'est cette composition réelle dans l'ordre de l'existence qui explique et rend possible la composition d'accident et de substance. Conformément à cette théorie, S. Thomas dit ailleurs que la simplicité substantielle exclut la composition de matière et de forme, mais non pas celle d'essence et d'existence, c'est-à-dire de ce qui est et de ce par quoi la chose est: et cette composition au moins est requise pour la réception des accidents: *substantialis simplicitas excludit compositionem materiae et formae, non autem compositionem ex esse et quod est: quam compositionem ad minus accidentalis compositio praesupponit* [2].

Réciproque de la proposition précédente. — Réciproquement, il est vrai que toute substance finie est capable de perfections ultérieures; de fait, chacune entre en composition avec des actes distincts à la fois de la réalité première du sujet et de sa subsistance. Car la potentialité de la substance finie rend possible la réception, dans celle-ci, d'autres perfections, et certainement, elle peut les recevoir toujours plus

---

[1] Voir la note de la page 25.

[2] *Quodlib.* VII, art. 7, ad 1. On trouvera la même doctrine *Quodlib.* II, art. 4; *Sentences*, lib. II, dist. III, q. 1, a. 1, ad 6 et ailleurs.

nombreuses et plus intenses, grâce à la vertu infinie de la cause première. Par rapport à elle, on trouve en toute créature la puissance qu'on appelle *obédientielle*, qui rend possible tout ce qui n'implique pas contradiction. De fait, tout l'ordre surnaturel est établi de telle sorte qu'il excède certainement tout esprit créé et possible; donc il apporte chez tous les anges une perfection qui, supérieure à leur nature, s'y ajoute réellement.

Premiers accidents naturels de toute substance finie: opération et principe d'opération. — Puis dans l'ordre même de nature, toute substance est ordonnée à son opération qui s'en distingue et lui est accidentelle. Ensuite, par rapport à l'opération, il y a ses principes immédiats, c'est-à-dire les facultés, que complètent et disposent mieux à leur acte des habitudes ajoutées, science, vertu, par exemple [1]. Ces principes immédiats d'action sont eux-mêmes perfection ou actualité; ils ne peuvent donc pas subsister par eux-mêmes dans le monde créé, car ils rempliraient les conditions que nous avons déjà indiquées des formes pures, uniques, illimitées; ils doivent donc exister en tant que formes reçues ou inhérentes au sujet, et donc bien distinctes de lui. D'autre part, ils sont encore ordonnés à l'opération, comme à leur acte dernier; ils doivent se réduire au même genre qu'elle, comme se réduisent à un même genre les principes d'un composé entier, et d'une manière plus générale, la puissance et l'acte correspondant. L'opération est donc un accident; si elle subsistait, elle serait infinie; par conséquent, elle ne s'identifie jamais avec l'existence dans les créatures. Il s'ensuit que les facultés, les habitudes, en un mot tout ce qui prépare le sujet à cette actualité dernière, tout cela rentre aussi dans l'ordre des accidents. Car, si le bien de la créature consiste dans l'opération, si elle atteint sa fin en agissant, toutes les perfections ajoutées à la substance sont ordonnées plus ou moins prochainement à l'opération.

Ces principes disent perfection, puisqu'ils sont actifs; ils

---

[1] Voir à ce sujet chap. IX, p. 178 et 183.

ne peuvent donc pas subsister par eux-mêmes sans devenir actes purs, illimités, uniques, selon la doctrine développée au chapitre II ([1]). Ils doivent donc exister à la façon de formes reçues dans la substance, et par conséquent s'en distinguer.

D'autre part, comme ils sont en puissance par rapport à l'opération, qui sera l'acte dernier, ils doivent appartenir au même genre que celui-ci, donc au genre des accidents.

Toute substance finie exige naturellement des accidents. — Donc, à la vérité, la substance déjà entièrement constituée dans sa nature essentielle n'est capable des perfections secondes qu'elle réclame pour avoir tout le bien qui lui convient et atteindre sa fin, qu'en tant qu'elle est en puissance encore. Elle est encore vraiment en puissance par rapport à sa propre existence, puisque l'existence est toujours extrinsèque à une nature finie et contingente; mais, si elle n'avait que ce seul acte, elle demeurerait incomplète, alors qu'elle a besoin d'atteindre, par son opération, un terme placé hors d'elle-même; c'est pourquoi elle demande d'autres perfections. Or, leur raison formelle est différente de celle qui constitue la substance; leur acte d'existence sera par conséquent distinct de l'existence première, appelée subsistance; celle-ci est unique en tout ce qui est un; il ne peut y en avoir qu'une, en tant qu'acte de la substance, mais rien n'empêche que beaucoup d'autres existences s'ajoutent au même sujet, pour le poser en acte secondairement, dans les formes accidentelles; car, quand l'existence ne subsiste pas par elle-même dans toute sa pureté, elle est déterminée et multipliée selon les diverses raisons formelles posées en acte; et ainsi, toute forme distincte apporte avec soi une existence distincte.

Valeur universelle des arguments précédents. — Ces arguments sont métaphysiques; en d'autres termes, ils ne sont pas tirés de la nature corporelle en tant que telle, mais de la limitation universelle des créatures; ils s'étendent par conséquent à l'univers actuel et à toutes les choses possibles, et ils ont une nécessité absolue. Il n'y a pas de restriction à la

---

([1]) Voir chap. II, p. 25 et 31.

vérité des deux assertions suivantes: d'abord, la réception de toute forme accidentelle en un sujet suppose la composition d'essence et d'existence, car elle suppose la potentialité qui est propre à l'essence et répugne à l'existence. En second lieu, partout où l'on rencontre cette composition, c'est-à-dire dans toutes les choses finies, l'existence se multiplie selon le nombre des raisons formelles vérifiées dans un sujet; beaucoup de ces raisons peuvent s'ajouter à la première, qui seule est substantielle; quelques unes s'y ajoutent nécessairement, mais toutes sont accidentelles. S. Thomas qui suppose et utilise souvent cette théorie, l'attribue à Boèce; on la trouve dans ses *Semaines*, et S. Thomas la développe dans son commentaire (2e leçon), où il conclut qu'une forme pure ne peut pas être sujet d'un acte ultérieur; puis il montre qu'une forme si pure n'est autre que l'être subsistant par lui-même: *hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus,* cet être simple, un et sublime est Dieu lui-même.

Une substance pourrait être privée miraculeusement de tout accident absolu. — Mais, une substance ne pourrait-elle pas exister par miracle divin, sans aucun accident? Un corps pourrait-il être maintenu par Dieu sans qualité, un esprit sans faculté intellectuelle? S. Thomas n'ose pas nier la possibilité d'un tel prodige, c'est-à-dire, il n'y voit pas de contradiction évidente sans laquelle rien ne résiste à la toute-puissance. Il ne voit pas d'impossibilité manifeste à concevoir que la vertu infinie de Dieu, cause première et intime de toute entité, empêche les propriétés d'émaner aussitôt et naturellement de la première réalité substantielle. Peut-être, on n'aura pas de raison suffisante pour admettre un défaut aussi étrange; mais on ne voit pas de contradiction entitative. Cela ne fait pas exception à la règle qu'il y a des accidents dans toutes les choses finies, car la substance serait sans pouvoir, absolument inutile, hors de la condition naturelle; elle réclamerait avec exigence les formes naturelles qu'elle doit avoir par nature.

Mais la relation ne peut être supprimée. — Et encore, dit S. Thomas, la substance ne serait pas absolument privée de tout acte accidentel. En toute hypothèse, la relation de la

créature au Créateur demeure toujours, et c'est un acte second, impossible à supprimer, c'est un accident indestructible. *Ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens sicut ipsa relatio creationis. Unde sicut Deus non potest facere quod aliqua creatura non dependeat ab ipso, ita non potest facere quod esset absque hujusmodi accidentibus* ([1]), la comparaison de la substance créée à Dieu, entraîne pour celle-ci un accident, tel que la relation de création. Aussi, de même que Dieu ne peut pas faire qu'une créature ne dépende pas de lui, de même il ne peut pas faire qu'une créature existe privée de tout accident de relation. - Ainsi l'existence réelle d'une substance privée de tout accident, même par miracle, répugne à la raison.

C) - LA RELATION.

A supposer donc que, par miracle, une substance soit dépouillée de toute qualité et de tout autre accident absolu, la relation demeure; c'est la relation fondée dans la substance même en tant qu'elle dépend de Dieu, raison suprême de sa possibilité, exemplaire infini de toute perfection, cause première efficiente de ce qui existe, Seigneur et Dieu. Il n'y a pas, parmi les créatures, de fondement aussi réel, de raison aussi profonde du rapport d'une chose à une autre, que les divers titres qui expriment la relation des créatures au Créateur.

Réalité de la relation. — Mais, si on considère l'entité de la relation en elle-même, en dehors de la réalité absolue qui la fonde, est-elle bien réelle? Ce rapport dont nous parlions de la créature à Dieu, implique-t-il un acte propre entitatif, qui s'ajoute à la substance? Ne serait-il pas par hasard cette même substance, considérée par rapport au Créateur? Beaucoup ne pensent pas qu'il y ait lieu d'établir une distinction entre l'entité relative et celle du terme que l'on rapporte à un autre: nous trouvons en celui-ci, par la pensée, un sujet de rapport avec un autre terme, nous les comparons l'un à

([1]) *Quodlib.* VII, art. 10, ad 4.

l'autre, au lieu de nous en tenir à la considération absolue du premier terme en lui-même (1).

Ce n'est pas l'avis de S. Thomas; ce ne fut pas non plus celui d'Aristote, qui voulut assigner les divisions de l'être réel avec ses dix catégories, non celles des diverses considérations de l'esprit; or, après la quantité et la qualité, il nomme la relation comme une catégorie distincte; toute son existence, c'est d'être ordonnée à quelque chose. C'est le sens de la sixième thèse qui est ainsi formulée: *Praeter accidentia absoluta, est etiam relativum, sive* ad aliquid. *Quamvis enim* ad aliquid, *non significet aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subjecto,* outre les accidents absolus, il existe encore un accident relatif, dont l'essence est un rapport à un terme; bien que ce rapport ne signifie pas par lui-même quelque chose d'inhérent à autre chose, il a souvent cependant une cause dans les choses; et par conséquent il a une entité réelle distincte de celle du sujet.

Caractères de la relation réelle. — Cela signifie, tout d'abord, que l'accident relatif se distingue des accidents absolus: par ceux-ci, la substance reçoit telle ou telle disposition en elle-même; par celui-là, le même sujet est constitué dans un certain rapport à un terme extérieur. En deuxième lieu, la raison formelle de cet accident relatif n'inclut pas l'inhésion au sujet (2), puisqu'elle implique par elle-même une relation à un terme; la qualité, au contraire, a pour notion le rapport à la substance qu'elle informe; troisièmement, il peut arriver que l'on pense une relation qui n'ait pas de réalité dans les

---

(1) Nous ne voulons pas ici discuter l'opinion adverse, mais seulement exposer la pensée de S. Thomas. Aussi, nous ne rapportons pas les subtils arguments dont se servent les partisans de la thèse opposée pour défendre leur position. Il sera facile de les trouver dans les manuels de philosophie scolastique. Disons seulement qu'ils prouvent ceci: la relation n'est pas une entité absolue; on ne saurait dire rien de plus vrai!

(2) On appelle sujet d'inhésion la substance constituée qui reçoit un accident. On appelle sujet d'adhésion la matière première qui constitue avec la forme un être complet.

choses, quand l'esprit par exemple considère un sujet en le comparant à un autre, dont il ne dépend en aucune façon: c'est ce qui se produit quand nous donnons à Dieu des dénominations tirées des créatures, quand nous l'appelons Créateur, Seigneur, etc.....; quatrièmement, on aurait tort de conclure de là qu'il n'y a dans la relation rien de réel, d'entitatif; au contraire, la relation est réelle toutes les fois qu'il y a dans le sujet, soit une véritable dépendance d'un autre sujet, soit une véritable cause qui le fasse se rapporter, s'ordonner à un autre [1].

Origine de la négation de toute relation réelle. — Certes, si l'on conçoit toute entité réelle à la façon de l'entité absolue, on ne réussira à saisir aucune réalité dans les rapports des choses entre elles, et on devra dire, croyant dire une chose évidente, que la relation n'apporte aucune entité, en dehors du sujet constitué absolument en lui-même, et comparé par pure considération de l'esprit à un terme placé hors de lui. Mais cette évidence est établie d'abord sur une opinion fausse: l'être n'est pas réel seulement selon le mode qui s'offre tout d'abord à nos regards; elle vient encore de ce qu'on oublie de considérer la raison formelle d'être comme une notion analogue; on ne se rend pas compte que le fondement premier même de la réalité varie d'une catégorie à l'autre.

La relation est un véritable prédicament. - Doctrine de S. Thomas. — Mais si l'on réfléchit, on s'aperçoit qu'antérieurement à toute considération de notre esprit, il y a un rapport de dépendance entre beaucoup de choses, que toute créature dépend de Dieu, qu'il y a un ordre d'où l'univers tire sa perfection; on verra, d'autre part, que nous ne forgeons pas de relations véritables, mais que nous découvrons des rapports de mesure, de convenance, d'opposition. Et alors, on comprendra que la relation est une catégorie véritable de l'être réel. Telle est certainement la doctrine de S. Thomas. C'est

---

(1) S. Thomas expose cette doctrine quand il traite des modes de l'existence (par exemple *Métaphys.*, l. V, leçon 17), de la Trinité et ailleurs encore (voir en particulier *Quodlib.* IX, art. 4; *Contra gentes*, II, 18).

évident pour qui connaît la distinction qu'il établit entre les prédicaments; c'est fort clair d'après l'exemple que nous avons rapporté, de la relation de la créature à Dieu, d'où il démontre l'impossibilité pour une substance finie d'exister sans aucun accident. C'est encore plus clair si l'on examine la solution qu'il apporte à une difficulté proposée: la substance, disait-on, dépend par elle-même du Créateur; il semble donc qu'elle doive se rapporter à lui par la même réalité substantielle, et non par une relation distincte. La substance, répond le Saint Docteur, est la cause et le fondement du rapport à Dieu; mais il faut qu'un accident relatif s'y ajoute formellement: *Creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam sicut secundum causam relationis, secundum vero relationem ipsam formaliter; sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter; ex hoc enim creatura similis denominatur* [1], la créature se rapporte à Dieu selon sa substance, en tant que celle-ci est la cause de la relation; mais elle s'y rapporte formellement selon la relation elle-même; de même, on dit que deux choses sont semblables d'après la qualité, parce que la qualité est la cause de la ressemblance, mais formellement d'après la similitude elle-même, car c'est ainsi que la créature est dite semblable. - De même, dans la réponse suivante: *Cum dicitur creatura immediate a Deo procedere, excluditur causa media creans; non tamen excluditur media realis habitudo, quae naturaliter sequitur ad productionem creaturae, sicut aequalitas sequitur productionem quantitatis*, en disant que la créature procède immédiatement de Dieu, on exclut une cause intermédiaire créatrice; on n'exclut pas une relation réelle intermédiaire qui est la conséquence naturelle de la production de la créature, de même que l'égalité suit la production de la quantité.

Cette relation, affirme-t-il, doit elle aussi être dite créée, non toutefois à la façon des substances qui seules ont l'existence en propre, et sont seules créées par elles-mêmes. *Haec relatio creatura quaedam est, accepto communiter nomine*

---

[1] Questions disputées: *de Potentia*, q. 7, art. 9, ad 4.

creaturae pro omni eo quod est a Deo. Si vero nomen creaturae accipimus magis stricte pro eo tantum quod subsistit, tunc relatio praedicta non est quoddam creatum sed concreatum [1], cette relation est elle-même une créature, si l'on prend le mot créature au sens habituel de ce qui procède de Dieu. Mais si nous prenons le mot créature dans l'acception plus restreinte de ce qui subsiste seulement, alors la relation n'est pas quelque chose de créé, mais de « concréé ».

Enfin, quand on lui objecte contre les relations de la Trinité, que le relatif est quelque chose qui vient s'ajouter à l'absolu, qu'il répugne donc à la simplicité divine, il répond que cette composition a lieu dans les créatures où la relation a une existence distincte de celle du sujet, et non en Dieu, chez qui tout est une seule et même actualité d'existence subsistante: *Ratio illa procedit de relatione reali, quae habet aliud esse ab esse substantiae cui inest; sic autem non est in proposito* [2], l'adversaire suppose la relation réelle dont l'existence diffère de celle de la substance qui la fonde, mais alors nous sortons de la question.

Importance de la relation; sa vraie raison formelle. — La difficulté que nous venons de reproduire montre bien qu'il ne s'agit pas ici d'une inutile subtilité scolastique; la question de la relation est liée à celle des Personnes divines, qui est la plus haute à laquelle puisse atteindre la théologie. Nous ne craignons pas de dire que l'infériorité des doctrines opposées à celle de S. Thomas sur la Trinité, a pour cause profonde une fausse idée de l'essence intime de la relation: le point capital de la doctrine purement thomiste au sujet de la constitution de la très sainte Trinité, consiste à bien voir que la relation implique perfection et entité, seulement en tant qu'elle est dans le sujet (ou, pour Dieu en tant qu'elle s'identifie avec l'existence subsistante) et que cependant toute sa raison formelle consiste dans le rapport qu'elle implique au terme distinct et opposé. Mais, d'autre part, il est manifeste

---

(1) Questions disputées: *de Potentia,* q. 3, art. 3, ad 2; cf. *Contra gentes,* l. II, c. 18.

(2) Questions disputées: *de Potentia,* q. 8, art. 1, ad 5.

que la relation, même introduite en Dieu, ne saurait être cause formelle d'opposition réelle et de distinction tout à fait véritable, comme c'est le cas pour les Personnes divines, si elle-même, dans sa formalité, ne signifiait pas une entité réelle, et si, de sa nature, et nécessairement, en dehors de la réalité absolue, elle était une pure création de l'esprit.

Nous aurions pu citer beaucoup d'autres passages de S. Thomas; nous aurions pu aussi exposer toute sa théorie de la relation avec ses propres expressions. Mais ce n'est pas le but du présent ouvrage. Il nous a suffi de bien mettre en lumière que les thèses proposées sont vraiment le fidèle résumé de sa doctrine, et que celle-ci, sur ce point comme ailleurs, est la plus exacte et la plus noble expression de la réalité.

CHAPITRE V.

SUBSTANCES SIMPLES ET COMPOSÉES

MATIÈRE ET FORME

THESIS VII. - *Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex; sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum* esse *et substantiae cum accidentibus.*

THESIS VIII. - *Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur.*

THESIS IX. - *Earum partium neutra per se* esse *habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale* (1).

---

(1) *Thèse VII.* - La créature spirituelle est absolument simple dans son essence, mais il demeure en elle une double composition, d'essence et d'existence, de substance et d'accidents.

Thèse VIII. - La créature corporelle est dans son essence même composée de puissance et d'acte; cette puissance et cet acte de l'ordre de l'essence sont désignés par les noms de matière et de forme.

Thèse IX. - Aucune de ces parties (composantes) n'a par elle-même d'existence; elles ne sont produites ou ne se corrompent pas par elles-mêmes, et par suite elles ne prennent place dans le prédicament (de substance) que par réduction, comme principes substantiels.

gustin suit Aristote, p. 90; doctrine de S. Thomas conforme à celle d'Aristote, p. 91; la matière seule ne peut exister, p. 91; la matière est par elle-même inintelligible, p. 92.

E) Principes constitutifs des corps: 2° la forme: Critique du système de Duns Scot, p. 93; doctrine de S. Thomas, p. 95; de la production des formes, p. 96.

F) Conclusion sur les principes substantiels: Erreur fondamentale de Duns Scot, p. 97; les principes de l'être n'ont pas d'existence propre, p. 98; rapports de la composition d'essence et d'existence avec celle de matière et de forme, p. 98; la composition dans l'ordre de l'essence suppose la distinction réelle de l'essence et de l'existence, p. 99; différence entre les compositions d'essence et d'existence, de matière et de forme, p. 100.

G) Union des principes substantiels: Nature de cette union, p. 101; nécessité de la doctrine thomiste, p. 102.

A) - Introduction.

Processus général de l'esprit humain dans la connaissance du monde. — Dans l'exposé et la démonstration des thèses précédentes, nous n'avons pas eu pour but de faire un cours de philosophie: nous avons voulu donner les caractères distinctifs de la doctrine thomiste. Aussi, qu'on n'y cherche pas un résumé de toute la matière qu'on doit exposer dans un cours; qu'on ne s'étonne pas non plus de leur ordre: elles ne suivent pas le processus naturel de l'esprit humain dans la recherche de la vérité; le professeur qui part des notions premières et spontanées pour amener ses élèves à la connaissance des choses les plus profondes, devra employer une autre méthode. En effet, notre connaissance part des sens, et les phénomènes sensibles nous sont connus avant toute autre chose. Par rapport à eux, nous connaissons leur sujet et leurs causes proportionnées; nous ne pouvons pas alors ne pas saisir la notion très universelle d'être, d'où résultent les premiers axiomes évidents par eux-mêmes. Puis, nous devons reconnaître que cette notion suprême ne se restreint pas à la nature sensible, qui, au contraire, limite et diminue la perfection de l'existence; ensuite, nous nous élevons au moyen de comparaisons et d'analogies, de contrastes, de négations, jusqu'à nous former quelque concept des natures supérieures,

et, au dessus de tout le reste, de Dieu lui-même. A cette sublime clarté, l'esprit considère de nouveau les objets qu'il apercevait au début à la faible lumière qu'il trouvait en lui-même; il appréhende plus profondément les premiers concepts, il découvre dans les principes premiers une nécessité plus absolue; il peut alors pénétrer de façon beaucoup plus intime dans chaque vérité; il connaît toutes les choses ramenées, pour ainsi dire, à l'unité d'une sublime abstraction, qui dépasse les genres déterminés et s'applique formellement à chaque être, à chaque réalité: en même temps, il a une vue d'ensemble sur l'ordre universel et les degrés de la nature.

Résultat de notre investigation. — C'est seulement après avoir parcouru une route si longue, que le philosophe devenu en une certaine manière théologien, réunit les hautes vérités métaphysiques qui excèdent évidemment la nature corporelle: nous les avons développées dans les premières thèses. La puissance et l'acte se révèlent à nous certainement dans les mutations sensibles, primitivement même dans le mouvement local; nous en avons une manifestation déjà plus intime dans la substance composée; enfin, nous reconnaissons partout ces notions à leur suprême degré et dans leur plus grande universalité, car en toute chose, ou bien la perfection subsiste, illimitée et pure dans sa raison formelle, ou bien elle se trouve restreinte et incomplète par le fait d'un principe potentiel opposé qui reçoit l'acte ou la forme. Puissance et acte divisent tout l'être. Excepté pour l'existence absolue, qui est acte pur, l'existence actuelle est nécessairement reçue dans l'essence selon la raison formelle propre de celle-ci: il y a, en plus, l'inévitable composition de substance et d'accidents.

Comment les thèses VII et VIII se rattachent aux autres. — Ensuite, si l'on veut voir la disposition de l'univers, il faut considérer cette substance qui reçoit en elle, de façon diverse, il est vrai, et l'acte d'existence et les formes accidentelles. Ce sujet substantiel est-il encore composé en lui-même? Est-il simple? C'est à cette question que répondent la septième et la huitième thèses: on y examine les deux parties de la création, sorties ensemble au début des temps des mains du Créateur et ensuite réunies dans le composé humain, la na-

ture spirituelle et la nature corporelle. Car l'existence de ces deux natures est une vérité de foi, définie dans le quatrième concile du Latran, et soutenue sans discussion par toutes les écoles chrétiennes; c'est la doctrine acceptée par les meilleurs philosophes de tous les temps, qui attribuèrent aux purs esprits le mouvement des astres; dans cette doctrine que les siècles plus anciens nous ont transmise, se cache peut-être la vérité de l'influence inconnue, mais vraie, qui revient aux anges, en tant que ministres de la Providence, sur le monde inférieur.

B) - LES PURS ESPRITS.

Concepts primitifs des purs esprits. — De tout temps donc, soit par analogie avec l'âme humaine qui sentait bien qu'elle devait survivre au corps, soit par suite de rapports extraordinaires avec des intelligences non humaines, soit par la tradition venant des premiers patriarches de la famille humaine, on a tenu pour certaine l'existence de substances spirituelles supérieures à l'homme, inférieures à Dieu. On n'a pas eu pour cela un concept exact de l'esprit; là, encore, l'intelligence a dû, peu à peu, corriger les tendances de l'imagination. Le mot « esprit », en latin *spiritus* (en grec πνεῦμα), signifie étymologiquement: l'air agité, le vent, le souffle; aussi beaucoup se contentèrent d'imaginer une substance, indépendante de la matière épaisse qui rend les corps pesants, éthérée, subtile, active comme le feu; mais cette substance n'était pas libre de toute matière, elle gardait des parties diverses, avait une extension, un aspect extérieur; sa subtilité ne la faisait pas entièrement sortir de l'univers corporel et du monde que nos sens peuvent percevoir. Bon nombre, parmi les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, crurent que l'on devait réserver à Dieu la spiritualité proprement dite, la négation de toute matière changeante et quantitative. S. Augustin hésitait à concevoir les anges dans une simplicité si absolue, et désespérait de pouvoir arriver à une réponse certaine. S. Bonaventure, dans son commentaire sur les Sentences où il traite la question, concluait à une certaine matérialité, sans toutefois en donner un concept bien net. Ce fut peut-être la plus

grande gloire de S. Thomas de supprimer tous les doutes, et de rendre commune dans l'Eglise la notion la plus vraie de la nature angélique.

Différence entre les purs esprits et l'âme humaine. — La différence entre les esprits supérieurs et l'âme humaine, c'est, remarqua-t-il, que celle-ci n'est pas entièrement d'ordre intellectuel; elle est, au contraire, principe de vie organique; elle communique avec la matière corporelle par les sens, et beaucoup plus encore par les actes de la vie végétative. Les esprits, eux, appartiennent entièrement à l'ordre intellectuel et leur substance avec toutes ses facultés correspond à ce qui n'est que la partie la meilleure de notre âme. Or, les meilleures opérations de l'âme sont intrinsèquement supérieures à toute raison formelle de quantité ou de parties dimensives; il n'est pas suffisant de parler de substance subtile, éthérée et incoercible: cette matérialité répugnerait tout autant à l'universalité et à l'abstraction des idées intellectuelles et à la liberté d'élection qui s'ensuit. En effet, si nous faisons abstraction de la densité plus ou moins grande, toute dimension rend concrète l'individualité, et donc s'oppose directement à la notion d'universalité: par conséquent, nos facultés supérieures dépassent la quantité dimensive; aucun principe qui implique mesure d'extension, ne peut être cause ou sujet d'opération intellectuelle; aussi les anges, qui n'ont pas d'actions inférieures, mais dont toutes les opérations sont intellectuelles, doivent être absolument purs de toute matière, qui serait principe d'extension. Telle est désormais la doctrine commune dans l'Eglise, depuis que S. Thomas a fait la lumière sur ce point.

Simplicité substantielle des purs esprits. — Il s'ensuit que la substance angélique est en elle-même absolument simple. Elle peut admettre, bien plus elle exige vraiment une composition avec les actes qui lui surviennent, mais elle n'est pas en elle-même intrinsèquement composée. Nous devons en effet lui reconnaître la simplicité et la pureté, tout comme à l'âme humaine considérée à part. Or l'âme, en tant que forme, est acte, même en négligeant son intellectualité; elle est acte dans la constitution de la nature substantielle. Mais un prin-

cipe ne peut pas à la fois être dans l'ordre de la substance puissance et acte. Il répugne qu'une entité réelle donne la détermination dans l'ordre même où elle est indéterminée. Il répugne qu'une puissance imparfaite soit dans le même genre perfection formelle. Donc, toute âme (principe d'où la nature vitale tire sa détermination) est nécessairement simple et repousse toute composition intrinsèque; à plus forte raison, l'âme la plus parfaite, l'âme humaine surtout, si on considère son caractère intellectuel qui l'éloigne particulièrement de la matière; encore plus enfin le pur esprit qui dépasse encore notre âme dans l'intellectualité.

Conclusion. — C'est ce que soutient la septième thèse: *Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex; sed remanet in ea compositio duplex, essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus,* la créature spirituelle est absolument simple dans son essence; mais il faut reconnaître en elle la double composition d'essence et d'existence, de substance et d'accidents. - Il est inutile de la développer plus longuement. Nul ne contredit plus désormais à la première partie qui affirme la simplicité, c'est-à-dire l'impossibilité où l'on est de résoudre la substance spirituelle en principes distincts. Nous avons exposé la seconde partie plus haut, quand nous avons démontré la composition nécessaire de tout être subsistant fini (1). L'essence spirituelle doit entrer en composition avec les actes qui ne sont pas contenus dans sa raison formelle; elle n'a pas l'existence par nature, elle doit donc la recevoir comme un acte étranger à elle-même. A cette composition s'ajoute nécessairement celle de la substance avec les formes accidentelles dont le rôle principal est de préparer ou amener l'être déjà existant à l'actualité de l'opération, car en Dieu seul l'opération et la nature ne se distinguent pas; elles se confondent dans le même acte très pur de l'existence absolue. Ces différentes compositions constituent ainsi un tout composé, qui est l'individu subsistant ou la personne; on doit lui attribuer tout acte qui lui survient, existence et ac-

---

(1) Voir chap. II, p. 26; chap. III, p. 46 et chap. IV, p. 67.

cidents; mais cette attribution ne supprime pas la simplicité intrinsèque de la substance considérée en elle-même, qui est l'esprit ou l'être subsistant immatériel.

C) - Les substances corporelles.

Composition réelle des corps dans l'ordre de l'essence. — Au contraire, dans l'ordre même de l'essence ou de la substance, considéré à part, abstraction faite de tout acte étranger, la nature corporelle réclame une composition vraie de principes opposés. Voici ce qu'en dit la huitième thèse: *Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur,* la créature corporelle est composée dans son essence même de puissance et d'acte; cette puissance et cet acte dans l'ordre de l'essence sont appelés matière et forme.

Caractère évident de cette composition. — Il n'y est pas question de la composition évidemment réelle de parties quantitatives: en décomposant le corps en une poussière d'atomes, la raison formelle de corps reste en chacun de ces atomes; on n'a donc pas répondu à la question posée: l'essence corporelle est-elle constituée par des principes opposés ayant entre eux un rapport de puissance et d'acte?

A part quelques uns qui eurent l'illusion de pousser l'analyse du corps à ses dernières limites en le réduisant à des parties quantitatives infimes, tous, savants ou non, ont admis communément, peut-on dire, que le corps se compose d'un principe matériel, indéterminé et passif, et d'un élément formel, déterminant et actif. On est amené à cette théorie, si l'on considère d'une part la matérialité du corps, qui par elle-même est inerte, capable de bien des mutations, et d'autre part, l'activité qui ne peut pas faire entièrement défaut, car une puissance pure ne peut pas exister. Cette activité doit provenir d'un principe opposé à la matière, que l'on appelle principe formel. On arrive à la même conclusion par l'observation vulgaire des perpétuels changements dans les formes corporelles; ceux-ci ne sont pas dûs seulement, on le voit tout de suite, à des dispositions accidentelles, mais à des modifi-

cations plus profondes; le phénomène de la nutrition rend la chose particulièrement évidente: l'aliment inerte devient un organisme vivant.

Raisons métaphysiques. — La conviction de S. Thomas est plus métaphysique: il est impossible qu'une nature simple se multiplie en individus: la multiplication individuelle ne convient pas à l'acte, subsistant par lui-même; or l'entité simple qui constituerait l'essence du corps ne pourrait être qu'un acte pur, puisqu'une pure puissance ne peut exister seule par elle-même. De plus, l'entité simple subsistante serait un esprit intelligent, nous dit S. Thomas: voilà pourquoi il admet comme certaine une théorie que d'autres scolastiques, surtout de la décadence, repoussèrent; cette théorie d'ailleurs ne nous intéresse plus que comme une application logique des principes posés; pour lui, les corps célestes, réputés incorruptibles, sont composés de matière et de forme; ils admettent une seule différence avec les corps de notre monde: leur matière est une puissance ordonnée seulement à la forme qui entre en composition avec elle. Ces corps sont capables de mutation locale: aussi, Aristote dit qu'ils sont en puissance par rapport au prédicament *où;* mais ils sont intrinsèquement immuables et c'est en ce sens que le Philosophe leur refusa une autre potentialité plus intime (1). Mais, on se tromperait certainement, dit S. Thomas, si on affirmait la simplicité de leur essence: ils sont en effet des êtres en acte, et ils peuvent agir. Mais ils ne sont pas des actes purs, car ils appartiendraient nécessairement à l'ordre de l'intelligibilité; ils seraient et intelligents et intelligibles, non pas sensibles. Donc, ils ont une matière et une forme, principes qui ne sont toutefois pas univoques avec ceux des corps inférieurs. *Si quis intelligat quod corpus caeleste nullo modo habet materiam, manifesto dicit falsum. Patet enim quod corpus illud est actu ens; alioquin non ageret in inferiora. Omne autem quod est actu, vel est actus, vel est habens actum. Non potest autem dici quod corpus caeleste sit actus, quia sic esset forma subsistens et esset aliquid intellectum in actu, non autem*

(1) *Métaphys.*, l. VIII, leçon 4.

sensu apprehensum (1), celui qui prétendrait que le corps céleste n'a pas de matière, commettrait évidemment une erreur. Il est évident que ce corps est un être en acte; sinon, il ne pourrait pas agir sur les corps de ce monde. Or, tout ce qui est en acte ou bien est acte, ou bien possède l'acte. On ne peut pas dire que le corps céleste soit acte, car il serait alors une forme subsistante, et il serait intelligible en acte par lui-même, et non pas sensible.

S. Thomas soutenait la même théorie dans son commentaire sur les Sentences; on a donc tort de prétendre qu'il a changé d'opinion sur ce sujet au cours de sa vie. Il a toujours tenu pour métaphysiquement absurde de concevoir une substance étendue qui n'aurait pas pour parties essentielles deux principes opposés comme acte et puissance, appelés en ce cas, matière et forme.

D) - Principes constitutifs des corps : 1° la matière.

Critique du système de Duns Scot. — Il est une question plus importante, plus profonde et en même temps plus décisive pour faire le départ entre une métaphysique conforme à celle de S. Thomas ou tout à fait opposée au contraire. C'est celle qui a pour sujet l'entité des principes constitutifs des corps. D'après l'école de Duns Scot, la matière première a une essence propre, imparfaite, incomplète, il est vrai; elle a un acte entitatif propre et une existence propre. Elle peut être par elle-même connue, et elle existe par elle-même antérieurement à son union à la forme corporelle (il s'agit évidemment ici d'une priorité de nature). Bien plus, les maîtres de cette école ne craignent pas de lui attribuer la quantité, car ils ne peuvent la concevoir sans extension ou simple à la façon d'un esprit. Mais que lui manque-t-il alors pour être un corps? Telle est l'objection qui vient d'elle-même à l'esprit. Si elle existe par elle-même, elle vérifie la définition de la substance, ce à quoi il convient d'exister non en autre chose. Oui, répondent-ils, mais elle est incomplète. Incomplète par rapport à

(1) Dans le liv. I, *De Caelo et mundo*, lect. VI. Cf. *S. Th.*, I p., q. 66, art. 2; cf. encore *II Sent.*, dist. XII, q. 1, art. 1.

quoi? Par rapport à son essence ou à sa nature? Non, certainement. Par rapport à ce que la forme corporelle lui ajoutera? Mais toute substance est dans cet état d'imperfection par rapport à ses accidents propres, particulièrement à ceux dont l'absence le rendrait inactive et inutile; l'âme, par exemple, par rapport à ses facultés vitales; le corps, par rapport à la quantité; or Aristote et S. Thomas considèrent les facultés de l'âme et l'extension comme des accidents véritables, et sur ce point, on ne se met pas, d'ordinaire, en contradiction avec eux. Il n'y a pas de subtilité qui permette d'échapper à cette loi: toute forme qui survient en un sujet déjà posé en acte d'une certaine façon, est accidentelle, *cuicumque ergo formae*, dit S. Thomas, *substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens* (1). Il ne sert donc à rien de dire que la matière première est une substance incomplète et donc ordonnée à une forme substantielle; si on l'imagine comme une chose déjà actuelle par elle-même, la forme qui la complètera sera une forme accidentelle.

La forme corporelle, disent-ils, est substantielle parce que le corps est une substance: c'est là tenir aux mots « substance » et « substantiel »; car si un sujet, déjà constitué en lui-même reçoit la forme qui lui donne d'être un corps, la corporéité ne sera pas plus substantielle que la quantité ou la qualité. Il y a plus: la notion la plus vulgaire, la plus courante du corps, c'est celle d'une substance étendue. Or, dans l'école de Scot, la quantité est attribuée à la matière première existant par elle-même; que lui manque-t-il désormais? Si elle a la quantité, elle a évidemment une configuration qui termine l'extension, elle a une densité donnée, qui détermine la capacité plus ou moins grande de matière dans un volume donné; nous voici arrivés déjà dans le prédicament de la qualité. Et si une force extérieure tendait à déplacer cette substance, pourquoi n'aurions nous pas un mouvement local? Si une autre force tendait à désunir les parties, y aurait-il résistance de la part de la substance? Nous voici dans le domaine de l'activité. Cet étrange sujet serait-il visible ou invisible?

(1) Questions disputées: *de Spir. creat.*, art. 3.

S'il était visible, nous obtiendrions une action sur la lumière; s'il était invisible, il devrait être traversé par les ondes éthérées sans les altérer en aucune façon, il serait une masse étendue située en un lieu, et cependant pénétrable; hypothèse parfaitement absurde.

Doctrine d'Aristote. — Il faut donc revenir à la doctrine d'Aristote: *nec quid, nec quale, nec quantum:* la matière première n'est ni substance complète, ni qualité, ni quantité; il faut la comprendre comme les grands Augustin et Thomas, c'est-à-dire dans la plénitude de son sens et de la vérité. Nous devons dire qu'elle n'est pas un *quid,* quelque chose, qu'elle n'a pas de *quiddité,* non seulement par rapport aux quiddités connues du monde corporel, mais dans un sens absolu, en tant qu'elle n'est pas par elle-même un être déterminé et qu'on ne peut pas par elle-même la concevoir: elle n'a pas d'existence, elle est inconnaissable, *neque esse habet neque cognoscibilis est* (1). A plus forte raison nous ne devons pas lui attribuer un acte second de quantité ou de qualité, qui présuppose l'acte premier entitatif. La matière première n'est donc pas imaginable; elle n'est même pas intelligible par elle-même. L'imagination doit absolument renoncer à se la représenter, et l'intelligence doit se contenter de la concevoir par comparaison avec le composé entier, c'est-à-dire avec le corps qui existe par lui-même; car si c'est dans le corps qu'est entière la raison formelle d'être, seule intelligible par elle-même, c'est aussi en lui que se trouve tout d'abord l'objet propre de l'intelligence. On conçoit la matière première comme principe potentiel du corps sujet de mutations substantielles; elle est cette chose sans forme et commune aux substances différemment informées, qui se transforment les unes dans les autres. Elle est le sujet qui doit recevoir la détermination première et substantielle des formes qui se succèdent. Nous avons ainsi exprimé de plusieurs façons la notion même de cette réalité potentielle qui est privée de tout acte, puisque justement elle doit recevoir l'acte premier.

---

(1) *S. Th.,* I p., q. 15, art. 3, ad 3.

S. Augustin suit Aristote. — S. Augustin nous montre clairement que c'est bien là son concept de la matière première, dans un célèbre passage de ses *Confessions* [1]. Il remercie le Seigneur de lui avoir donné une connaissance profonde de ce qu'est la matière première par elle-même, après en avoir eu une notion fort erronée à la suite de maîtres superficiels: « Je me fatiguais inutilement, dit-il, à force d'imaginer d'innombrables spectres étranges; c'étaient des apparences grossières, sans ordre, mais ce n'était pas la matière première. C'étaient des choses difformes, non pas sans forme. Ce que je concevais pouvait être dit sans forme, non pas que ce fût privé de toute forme, mais par comparaison avec des formes meilleures; une raison véritable me persuadait de supprimer tout reste de forme quelle qu'elle fût; c'est ainsi seulement que j'aurais conçu quelque chose sans forme. Je ne le pouvais pas, car j'aurais refusé l'existence à ce qui manquait de toute forme, plutôt que de pouvoir me représenter quelque chose qui tînt le milieu entre l'être informé et le néant, qui ne fut ni informé, ni néant, qui fût sans forme et presque pur néant. Mon esprit cessa d'avoir recours à l'imagination qui, toute remplie d'images de corps constitués, changeait leurs combinaisons sans relâche. Je m'arrêtai aux corps eux-mêmes et je méditai plus à fond sur leur mutabilité qui les fait cesser d'être ce qu'ils étaient et commencer d'être ce qu'ils n'étaient pas. Je soupçonnai que leur passage d'une forme à une autre n'était possible que par un sujet sans forme, qui demeurait commun aux deux substances; mais je voulais savoir et non pas soupçonner seulement la vérité. Et si, o mon Dieu, je révélais tout ce que vous m'avez fait comprendre sur cette question, quels lecteurs pourraient me suivre? Aussi, mon âme ne cessera jamais de vous donner honneur et louange pour ce qu'elle ne réussit pas encore à exprimer. Car c'est la mutabilité même des choses changeantes qui est capable de toutes les formes informant les choses changeantes; qu'est-elle? Esprit, corps? Peut-être une image d'esprit ou de corps? Si l'on pouvait dire un néant qui est quelque chose, ou un

---

[1] L. XII, chap. 6.

être qui n'est pas, c'est ce que je dirais». Ainsi parle S. Augustin.

Or, qu'on fasse attention à cette mutabilité, qu'il ne faut pas prendre pour une abstraction: ce n'est pas la possibilité de changer, mais bien quelque chose de réel dans le monde des choses; en effet elle permet de dire que la nouvelle substance produite n'est pas entièrement différente de la précédente, et qu'il reste quelque chose de commun; qu'on remarque encore ce que nous dit le Saint Docteur de la matière: c'est une réalité capable de formes diverses et elle les reçoit en elle; enfin, qu'on note les efforts de S. Augustin pour déterminer la nature de son entité.

Doctrine de S. Thomas conforme à celle d'Aristote. — S. Augustin ne pouvait pas, dans son style vivant et imagé, mieux exprimer la pensée que S. Thomas a rendue avec la rigueur scolastique: la matière n'est pas un sujet en puissance à la forme, à la façon de la substance capable des actes accidentels, mais c'est elle même qui est puissance, et toute sa réalité consiste dans cette potentialité: *Si intelligatur potentia secundum quod est principium in genere substantiae, secundum quod potentia et actus sunt principia in quolibet genere; sic dico quod materia prima est ipsa sua potentia. Et hoc modo se habet materia prima ad potentiam passivam, sicut se habet Deus ad potentiam activam* [1], si on conçoit la puissance en tant que principe dans le genre de la substance selon la théorie universelle de l'acte et de la puissance, je dis que la matière première est elle-même sa propre puissance. Et proportionnellement, la matière première est à la puissance passive ce que Dieu est à la puissance active.

Cette assertion paraît excessive à ceux qui reconnaissant la potentialité de la matière, en font un sujet déjà en acte, à sa façon: c'est méconnaître la potentialité à l'acte premier, à l'acte substantiel et confondre celui-ci avec l'acte second et accidentel.

La matière seule ne peut exister. — Pour la même raison, d'autres trouvent difficilement une raison apodictique pour

---

(1) *In I Sent.*, dist. III, q. 4, art. 2, ad 4.

démontrer qu'il est par nature impossible à une matière d'exister sans forme; il leur paraît fort étrange qu'on nie la possibilité de pareille séparation même par miracle. En effet, leur matière est déjà une substance et il faut beaucoup de bonne volonté pour parler de sa potentialité dans l'ordre de la substance. Au contraire, S. Thomas affirme avec la plus grande certitude que l'on ne peut absolument pas concevoir chose aussi extraordinaire, même en faisant appel au miracle, par exemple, quand il traite de la création et se demande si Dieu aurait pu créer la matière sans forme [1]. Il répond catégoriquement non, car la matière n'a comme acte que la forme et l'existence qui suit celle-ci; aussi, il y a une contradiction manifeste à la poser existaute et à lui nier toute forme.

La matière est par elle-même inintelligible. — S. Augustin et S. Thomas sont encore parfaitement d'accord pour refuser à la matière de pouvoir être par elle-même objet de la connaissance intellectuelle. Supposons que le bois ne nous soit pas connu dans sa raison formelle de bois, que nous ne puissions pas le reconnaître aux caractères connus qui le distinguent de la pierre et du fer, et que nous ne puissions le désigner et le connaître que comme sujet des différentes formes qu'il reçoit quand on en fait une table, une chaise, un lit, un escabeau, une porte; nous pourrions alors le concevoir seulement comme quelque chose de commun à ces objets, comme le *substratum* de certaines formes; nous ne pourrions pas le connaître par lui-même. C'est dans ce sens que S. Augustin a appelé la matière la mutabilité elle-même des corps; voilà pourquoi il reconnut avoir perdu son temps et sa peine à vouloir la concevoir par elle-même. De même S. Thomas affirma toujours que nous ne pouvons pas avoir un concept quelconque de la matière considérée isolément. Elle est objet de connaissance dans la proportion de son rapport à l'existence. Or, son rapport à l'existence consiste uniquement en ce qu'elle est principe constitutif potentiel des

---

(1) Questions disputées: *de Potentia*, q. 4; *S. Th.*, I p., q. 66, art. 1; *Quodl.* III, art. 1, et ailleurs.

corps, sujets à des mutations intimes qui altèrent même l'acte premier essentiel. Nous ne pouvons donc connaître la matière que par analogie avec la substance entièrement constituée. Il ne faudrait pas croire que nous ne pouvons pas concevoir la matière autrement, parce que notre esprit est limité, ou que sa connaissance lui vient des impressions sensibles; c'est une impossibilité absolue, vraie aussi pour l'intelligence absolue, comme S. Thomas l'affirme quand il traite des idées divines. Donc, si la nature du bois nous était inconnue, nous la désignerions par ces mots: ce avec quoi on fait les tables, les chaises, etc...; de même, nous sommes forcés de définir la matière: le principe potentiel de la substance corporelle. Si d'autre part, l'existence signifiée par ces mots: être table, être chaise, être lit, était une existence substantielle, première, le bois ne pourrait pas avoir une essence déterminée, un acte entitatif qui lui fût propre; dire le contraire, serait détruire notre hypothèse et reviendrait à faire du bois la substance déterminée et complète qu'elle est en réalité, en puissance aux seuls actes accidentels; il faut faire le même raisonnement pour la matière première, et lui refuser toute actualité propre tant d'essence que d'existence; la première lui apporterait une certaine formalité, la seconde suppose déjà une formalité.

E) - Principes constitutifs des corps : 2° la forme.

Critique du système de Duns Scot. — Il est nécessaire de concevoir à peu près de la même façon l'entité et le rapport à l'existence du principe formel lui-même. Ici encore il y a une différence profonde entre l'école Scotiste et celle de S. Thomas. Scot et ses partisans, en affirmant la réalité véritable de la forme, veulent par là la considérer en elle-même, comme un être qui a une existence propre, destiné à s'unir à la matière, mais déjà constitué en lui-même, et par lui-même intelligible. Cette théorie paraît admissible, au premier abord, ainsi proposée; à la réflexion naissent de nombreuses et graves difficultés. Si cette forme est simple, si elle a une existence propre, pourquoi n'est-elle pas produite par elle-même quand elle vient à l'existence? En effet, c'est ce qui

sera qui est produit; or, la forme sera; d'autre part, elle est produite et elle est simple. Donc elle est produite selon toute son entité, ce qui revient à dire qu'elle est créée. Et alors nous arrivons à ce difficile problème de la philosophie antique: la vertu créatrice intervient-elle dans toute transformation naturelle? Pour ne pas répondre affirmativement, beaucoup préférèrent nier toute production véritable d'entité nouvelle et toute potentialité; beaucoup admirent que toutes les formes possibles sont déjà contenues en acte dans la matière, où elles sont cachées. Les scolastiques s'accordèrent tous à en nier la création. Mais les avis se partagent sur la raison à en donner. Certes, dire que la forme est produite comme substance imparfaite, qu'elle est ordonnée à exister avec le principe qui la complète, c'est-à-dire avec la matière, qu'elle est produite dans la matière elle-même, tout cela ne satisfait pas l'esprit. On se retrouve toujours en présence de l'objection faite contre Scot; seul ce qui existe par soi est produit par soi; or tout ce qui a un acte propre d'existence existe par soi. Donc la forme qui existe par elle-même est produite par elle-même. Et puis ces défaites trouvent aussi leur entière application dans l'âme humaine et on ne voit plus aucune différence essentielle entre elle et les autres formes. Or, tous sont d'accord pour reconnaître qu'elle est créée par elle-même, sans dépendance intrinsèque de la matière; et alors, pourquoi ne pas conclure que les autres formes corporelles ne sont pas elles aussi créées? Qui plus est, à la production correspond la corruption: si la forme existe par elle-même, pourquoi ne se décomposerait-elle pas comme le corps? En outre, comment comprendre l'unité substantielle du composé, s'il existe précédemment deux principes ayant une actualité propre et une existence propre? Comment concevoir la communication de la forme à la matière, si chacune d'elles existe par elle-même, et conserve sa nature propre? Pour avoir un être un, il est nécessaire que l'existence dans laquelle conviennent les parties, soit une elle aussi; or, ces entités ne conviennent tout au plus qu'en une existence seconde et accidentelle, étant déjà douées l'une et l'autre d'une existence propre. Que sera cette union, sinon une influence réciproque? Mais cela sup-

pose des êtres et des vertus distinctes et nous ne sommes plus dans la causalité matérielle et formelle, mais dans l'ordre de la causalité efficiente.

Doctrine de S. Thomas. — Aucune de ces obscurités, aucun de ces doutes ne demeure dans l'école de S. Thomas. Il répète cent et cent fois que toutes les formes substantielles et accidentelles, toutes, sauf l'âme humaine, n'existent pas par elles-mêmes, mais par le sujet informé, par le composé, *forma non ipsa est, sed ut qua compositum est:* la forme n'existe pas par elle-même, mais elle existe comme ce par quoi le composé existe (¹). - Il n'a pas pour but par là de faire une simple considération logique; il ne veut pas non plus nous indiquer une manière de parler plus exacte, en attribuant le prédicat à l'individu parfait et subsistant. Il nous inculque une vérité tout à fait réelle et de la dernière importance, apportant une réponse à toutes les questions et une solution à toutes les difficultés que nous avons vues. C'est donc une vérité de l'ordre réel, et non une simple convenance logique: toute forme reçue en un sujet n'existe qu'autant que son sujet est posé en acte par elle et que, par son union à ce sujet dont elle est l'acte, le composé se trouve constitué; car lui seul a par

---

(¹) Qu'on ne tienne pas le raisonnement suivant: *nemo dat quod non habet,* nul ne donne ce qu'il n'a pas; donc la forme, si elle n'existe pas, ne peut pas être ce par quoi le composé existe. Ce principe ne peut trouver son application que dans l'ordre de la causalité efficiente; en dehors il ne se comprend même pas. Quand on dit que la forme donne l'existence, cela signifie: 1) dans l'ordre de l'essence, que la forme donne à la matière la détermination sans laquelle elle est même inconcevable; 2) dans l'ordre de l'existence, que, grâce à la forme, le sujet est capable de recevoir l'existence; sans elle, il est radicalement incapable d'exister. Donc, ce qui donne l'existence dans l'ordre de la cause efficiente, c'est un être actuel extrinsèque au sujet envisagé; dans l'ordre des causes intrinsèques, c'est la forme qui permet à l'essence complète de recevoir l'existence; tel est le sens de la phrase de S. Thomas. Pour l'âme humaine il y a une différence: l'existence est communiquée d'abord au principe formel, à l'âme qui bien qu'incomplète est cependant subsistante; cette forme subsistante communiquera ensuite au corps son existence; du fait qu'elle reçoit par elle-même l'existence, elle est créée. Voir sur ces sujets chap. VII, p. 149; chap. VIII, p. 159 et p. 168.

lui-même raison formelle d'être véritable, lui seul est par lui-même intelligible, et lui seul de fait se rencontre dans la nature. C'est par rapport à lui que sont réels et connaissables ses principes constitutifs, soit comme puissance, soit comme acte. Donc, nous les connaissons sous la raison formelle d'entités d'où résulte le composé posé seul vraiment dans la nature, l'un comme principe potentiel, l'autre comme principe actuel. Quand nous leur avons donné cette détermination, nous en avons acquis le concept le plus exact possible. On se tromperait à vouloir se les représenter absolument, sans aucun rapport au composé.

De la production des formes. — La question se pose alors de savoir comment est produite la forme qui est nouvelle dans toute mutation substantielle. Nous devons nier le supposé de pareil problème, à savoir que cette forme soit produite comme une entité subsistante par elle-même; car seul est produit ce qui existe, et seul le composé existe. Il ne faut pas concevoir la production de celui-ci dans le monde corporel comme si ses principes étaient produits avec une certaine antériorité de raison; il est immédiatement posé en acte, par la vertu de l'agent qui transforme le sujet précédent et lui donne une nouvelle manière d'être correspondant à la fois à cette vertu et à la disposition du sujet. Le nouveau composé est le terme de l'action et du changement. Nous ne devons pas admettre que la forme soit produite en elle-même; car alors elle serait inévitablement créée, puisqu'elle est simple et qu'elle n'a pas en elle de matière dont elle soit faite. L'extraction des formes de la puissance de la matière ou du sujet signifie tout simplement ceci [1]: ce qui pouvait être, passe à l'acte, ou encore: l'être passif acquiert la perfection dont il était capable par la vertu et sous l'influence de l'être actif. Quand je pense, par exemple, mon âme devient pensante, sans que d'abord la pensée soit d'une certaine façon produite et qu'ensuite son entité vienne s'ajouter à la faculté ou à l'âme intelligente. De même, la chaleur n'est pas produite par elle-même, et ensuite appliquée au fer. Mais l'âme devient

---

[1] Voir *S. Th.*, I p., q. 90, art. 2, ad 2.

pensante (par un acte, il est vrai, distinct d'elle) et le fer devient chaud. L'existence appartient au composé qui résulte du sujet et de l'acte, c'est le sujet informé de son acte nouveau qui a l'existence.

Telle est la réponse que donne S. Thomas à la question *utrum Deus operatur in natura creando* [1], l'opération naturelle de Dieu est-elle une création? - Ce qui revient à dire, écrit-il, *utrum creatio operi naturae admisceatur,* la création se mêle-t-elle à l'œuvre de la nature? - Réciproquement, du seul fait que l'âme humaine a l'existence en propre, il en conclut qu'elle est créée [2]. Cependant si elle est créée, elle n'en est pas moins produite dans la matière; son rapport au corps est si intime, d'après S. Thomas, qu'il faut y chercher la cause de sa multiplication et de son individualisation.

Il n'est pas nécessaire de montrer comment la corruption répond à la production. Il faut bien admettre que les qualités et les formes substantielles corporelles cessent d'exister lors de la corruption du composé; mais la chose est très claire pour Aristote et S. Thomas: la forme, disent-ils, est telle, parce que le composé est actué ainsi. Ce n'est pas clair pour les autres qui considèrent absolument par elle-même toute entité réelle, et trouvent en chacune la raison propre d'exister.

F) - Conclusion sur les principes substantiels.

Erreur fondamentale de Duns Scot. — Bref, selon l'école de Duns Scot, rien ne manque à la matière première pour être un corps, quelque mal qu'on se donne pour le concevoir imparfait; rien ne manque à la forme pour être un esprit, quelque raison qu'on cherche pour la faire dépendre de la matière; comment en effet lui donner cette dépendance, si avant son union à la matière, elle a l'acte propre d'existence? C'est ainsi qu'on fausse entièrement les concepts des deux principes substantiels, et qu'on rend impossible leur union véritable. Car on ne peut faire un être de deux êtres actuels; ils demeureront toujours deux dans leur constitution première,

---

(1) Questions disputées: *de Pot.,* q. 3, art. 8.

(2) *S. Th.,* I p., q. 90, art. 2; *Contra gentes,* II, 87 et ailleurs.

quel que soit le rapport mutuel et le complément réciproque que l'on imaginera. Par exemple, toutes les parties d'un édifice sont unies entre elles: mais sa forme est accidentelle, car le rapport établi par l'art humain suppose des parties déjà constituées dans leur existence première, et l'on ne peut découvrir entre elles qu'un rapport de position. Qu'on imagine un changement plus profond encore si l'on veut, opéré en chacun des principes corporels par leur union mutuelle; mais si chacun a déjà l'acte premier, tout acte qui surviendra sera forcément second.

Les principes de l'être n'ont pas d'existence propre. — Beaucoup se trompent encore parce qu'ils ne corrigent pas la tendance naturelle qui consiste à concevoir toute réalité portant un nom comme si elle était en elle-même quelque chose de subsistant; on est porté à lui attribuer la raison formelle complète d'être, dont l'acte est l'existence, parce que justement l'être est le premier objet connu. Mais en fait, s'il y a une substance composée dans sa constitution première, si tout être, en tant qu'être, n'est pas simple, il faut admettre et concevoir les principes constitutifs de la substance et de l'être. Ces principes ne doivent pas avoir en eux-mêmes la constitution de ce qui existe par soi, et par conséquent, ils ne sont connaissables que par rapport au composé, par analogie avec lui.

Rapports de la composition d'essence et d'existence avec celle de matière et de forme. — Aussi, nous disons que la composition d'essence et d'existence n'est en vérité pas plus difficile à comprendre que celle de matière et de forme; bien plus, sans la première, la seconde n'est pas possible. Dans les deux cas, c'est la même difficulté (1): concevoir une réalité qui ne soit pas constituée par elle-même et pour elle-même dans la raison formelle d'être. L'essence est intrinsèquement posée en acte par l'existence qui s'en distingue, tout comme la matière trouve sa raison d'exister dans la forme qui la détermine et dans l'existence qui s'ensuit; cette matière première est si peu concevable en elle-même que S. Augustin voulait l'ap-

(1) Sur cette difficulté voir chap. III, p. 45.

peler *est non est* et *prope nihil*, être qui n'est pas, presque néant, et S. Thomas écrit qu'on peut la dire *non ens* ([1]); elle est privée de toute actualité d'essence et d'existence. La forme à son tour n'est pas complète dans la raison formelle d'être, tout comme ma pensée séparée de l'âme ou l'incandescence séparée du fer. Elle est d'une certaine façon intelligible par elle-même, puisqu'elle est une détermination formelle; mais elle ne peut tout de même pas être considérée comme un acte disant par lui-même un rapport suffisant à l'existence. Elle existe comme partie du composé, et c'est par analogie avec lui qu'on saisit son existence; mais c'est mon âme qui pense, c'est le fer qui est incandescent.

La composition dans l'ordre de l'essence suppose la distinction réelle de l'essence et de l'existence. — Si l'on n'admet pas la distinction réelle de l'essence et de l'existence, la matière et la forme ne sont plus possibles, dans l'ordre de la substance au moins. En effet, si toute entité réelle inclut l'existence du fait même qu'elle est réelle, nous ne pouvons plus admettre la matière première, à la fois entité réelle et puissance pure, ainsi que nous l'avons dit. D'une part, il est impossible de lui attribuer la raison formelle d'être en acte, d'être absolu; d'autre part, il est non moins impossible de la concevoir en puissance à l'existence première, à l'existence substantielle; en un mot, il est impossible qu'elle convienne avec une autre entité réelle pour participer le même acte d'existence. Ces arguments valent aussi pour la forme ([2]), excepté qu'elle est un acte dans l'ordre de l'essence, non de l'existence. Nous avons donc nécessairement des entités vraies et réelles, n'incluant pas l'acte par lequel elles existent formellement. Donc, l'existence est vraiment distincte de l'es-

---

([1]) Si l'on entend par *ens*, être, la réalité qui inclut l'acte; or la matière première n'est pas un acte, et n'en a pas. *De natura angelorum*, c. VIII (Opusc. XXXIII).

([2]) On doit faire une exception pour l'âme humaine; nous dirons dans les thèses qui ont trait à l'homme, comment cette exception doit être entendue, et comment elle confirme toute notre doctrine. Voir le chap. VIII, tout entier, spécialement p. 164 et suiv.; voir aussi plus haut, la note de la p. 95.

sence; si on ne l'admet pas, nous aboutissons, dans la question de la matière et de la forme, à des représentations fausses qui détruisent toute raison.

Nous avons déjà vu d'ailleurs (1) qu'en serrant l'argument, on peut démontrer que toute composition devient impossible si l'existence n'est pas distincte de son sujet; on n'aurait, à proprement parler, qu'une collection de choses, non une vraie composition. En effet, le composé, comme tel, doit avoir une unité, même s'il est accidentel, comme le chaud, le savant, le juste: *omne ens est unum*, tout être est un, nous enseigne la métaphysique générale. L'unité vient de l'acte. L'acte de l'être, qui est l'existence, doit donc être un. Or, si l'existence n'est que la réalité matérielle des parties, comme celles-ci sont distinctes, l'existence aussi sera multiple, et l'unité du composé ainsi que toute composition véritable est impossible.

Différence entre les compositions d'essence et d'existence, de matière et de forme. — Mais il ne faudrait pas croire qu'il y ait parité absolue entre ces deux sortes de compositions. Il y a seulement analogie. Lorsque S. Thomas traite la question des anges (2), tout en insistant plus que jamais sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence et sur leur composition réelle dans le sujet, il met en parallèle cette composition avec celle qui est propre à la nature corporelle. Il en montre la ressemblance et la différence. Leur notion commune, c'est avant tout d'admettre toutes deux un principe actuel et un principe potentiel. Elles ne se distinguent pas parce que l'une serait réelle et véritable, et non point l'autre. (Or, notons-le en passant, s'il était vrai que S. Thomas eût admis l'une dans le monde réel et l'autre seulement dans l'ordre logique, il eût été capital de le souligner) (3). Mais l'essence n'est point ordonnée à un autre acte; la matière au contraire peut recevoir une autre forme. Telle est la diffé-

---

(1) Voir chap. III, p. 45.

(2) Voir *Somme contre les gentils*, l. II, chap. 52 et 54.

(3) Voir sur la réalité de la composition d'essence et d'existence, le chap. III, p. 51.

rence entre ces deux sortes de compositions. Aussi l'existence est déterminée par l'essence, et il ne résulte pas, des deux entités, une troisième et nouvelle raison formelle indéterminée avant la composition. Au contraire, le sujet qui reçoit une forme corporelle ou une qualité ne nous renseigne pas par lui-même sur la nature de cette détermination, et il naît de la composition une raison formelle absolument ignorée auparavant (1).

G) - Union des principes substantiels.

Nature de cette union. — Enfin, la doctrine de S. Thomas, plus que toute autre, rend compte clairement de l'union des principes en raison de puissance et d'acte, en raison de matière et de forme. Car, si chacun a son actualité propre d'être, on pourra encore admettre une influence réciproque de l'un sur l'autre dans l'ordre de la cause efficiente. On ne pourra plus concevoir que le principe formel constitue le sujet par une intime communication de lui-même, qui est acte, à la matière; comment comprendre aussi que le principe matériel soit constitué dans la raison formelle de substance par la forme qui est son acte propre? Qu'on ne vienne pas dire que la forme donne à la matière la raison formelle de *telle* substance; car l'acte substantiel est le premier, et n'en suppose point d'autre; d'autre part, il y a une distinction logique, mais non réelle, entre la notion générique et la notion spécifique; l'union serait absolument extrinsèque, accidentelle; elle aurait lieu par relation mutuelle d'action et de passion; elle ne serait jamais intrinsèque et substantielle, antérieure à toute action et à toute passion; et cependant la constitution entitative précède toute activité.

---

(1) Voir chap. III, p. 43, la note. Une comparaison nous fera bien saisir, par analogie, la différence entre ces deux sortes de compositions. Si nous assimilons l'essence à un récipient et l'existence à un liquide, nous voyons que le liquide détermine le récipient à être plein ou vide, mais le récipient nous indique par lui-même la configuration du liquide qui pourrait le remplir. Si maintenant nous assimilons la matière à ce récipient, celui-ci ne nous dit rien sur la nature du liquide qui doit le remplir, vin, eau, etc...

Mais, la matière et la forme sont unies comme la pensée et l'âme; la pensée est une entité réelle, qui fait que l'âme est pensante; mais il n'existe que le composé d'âme et de pensée; celle-ci n'existe pas indépendamment de celle-là. La matière et la forme s'unissent en une essence, en une nature, qui est déterminée par l'acte formel, mais reste changeante, à cause de la potentialité du principe matériel, sous l'influence des agents contraires de la nature universelle. Cette essence est parfaitement une; elle résulte en effet de principes qui ne sont pas encore par eux-mêmes des êtres, mais qui trouvent leur réalité, l'un à recevoir, l'autre à actuer, tous deux à constituer ainsi le sujet capable d'exister; ces principes ont une union parfaite et une véritable unité, parce qu'ils existent réellement par un acte commun, propre du composé et participé par chacun d'eux en proportion de son concours à la constitution du tout, qui seul existe vraiment.

Voilà ce qu'il faut nécessairement admettre pour défendre la neuvième thèse: *Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento, nisi reductive, ut principium substantiale,* aucun des deux principes constitutifs de la substance corporelle n'a l'existence par lui-même; ils ne sont pas produits et ne se corrompent pas par eux-mêmes; ils ne sont sous le prédicament (de substance) que par réduction en tant qu'ils sont principes de la substance. - Evidemment, on ne répartit dans les prédicaments que les natures parfaites, ou les choses qui sont sujets des raisons formelles abstraites et universelles qu'on leur attribue. Ce n'est que comme éléments constitutifs de la nature complète que l'on y fait entrer les principes et il serait absurde de leur attribuer comme prédicats les raisons abstraites qui ne conviennent qu'au composé.

Nécessité de la doctrine thomiste. — Si l'on ne veut pas admettre la doctrine thomiste, force est de faire des efforts incroyables pour trouver des mots qui évitent les conséquences inéluctables et dissimulent les difficultés; et c'est en vain. On ne réussit pas à établir vraiment l'unité de composition, en général, et beaucoup moins l'unité de composition substantielle. En ce qui concerne la nature corporelle, impos-

sible de libérer son système de ce qui gênait tant S. Augustin; il faut, à la place de notre matière première, admettre quelque chose d'obscur, de difforme, une boue noirâtre, pourrait-on dire; la forme sera quelque esprit dont on ignore le mode de production, et qui façonne cette bourbe, sans que l'existence leur soit véritablement commune à tous deux. Pour nous, nous croyons que l'adaptation scotiste de la doctrine péripatéticienne aux représentations de l'imagination lui a fait perdre sa valeur et sa force; voilà pourquoi cette doctrine a été violemment attaquée, sans pouvoir se défendre avec avantage. Il faut la maintenir dans son élévation, son intégrité et sa pureté, telle que la concevaient Aristote, S. Augustin, S. Thomas. Elle peut paraître difficile à saisir, car elle est loin de toute représentation sensible; mais c'est une conception forte et inattaquable.

CHAPITRE VI.

QUANTITÉ DIMENSIVE

THESIS X. - *Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum ejus quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt et est veri nominis accidens.*

THESIS XI. - *Quantitate signata materia principium est individuationis, id est, numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.*

THESIS XII. - *Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit* (1).

---

(1) *Thèse X.* - Bien que l'extension en parties intégrantes soit une conséquence de la nature corporelle, être corps et avoir la quantité ne sont pas deux choses équivalentes pour le corps. Car la substance, de sa raison formelle, est indivisible, non certes à la façon d'un point, mais à la façon de ce qui est en dehors de l'ordre de la dimension. La quantité, qui donne l'extension à la substance, se distingue réellement de la substance et est un accident au sens vrai du mot.

Thèse XI. - La matière désignée par la quantité est principe d'individualisation ou de distinction numérique, distinction qui ne peut avoir lieu chez les purs esprits; cette distinction est celle qui existe entre deux individus dans une même nature spécifique.

Thèse XII. - La même quantité a pour effet de circonscrire le corps dans le lieu et aucune puissance n'est capable de faire qu'il soit circonscrit en plus d'un lieu.

C) Effet formel de la quantité: 1er Aspect: la divisibilité: Théorie adverse, p. 111; la divisibilité de la substance est due à la quantité, p. 112.

D) Corollaire: Indivisibilité et relation au lieu de la substance en elle-même: Théorie adverse, p. 113; nature vraie de l'indivisibilité de la substance, p. 114; application de la doctrine aux différentes substances, p. 115; mode de présence locale d'une substance simple, p. 116; cas particulier de l'Eucharistie, p. 116.

E) Effet formel de la quantité (*suite*): 2e Aspect: impossibilité de la bilocation vraie: Doctrine de S. Thomas, p. 117; multilocation non quantitative, p. 119; doctrine opposée de Scot, p. 119; résumé de la doctrine de S. Thomas, p. 119.

F) Le principe d'individualisation: La matière désignée par la quantité est le vrai principe d'individualisation, p. 120; ce qu'est la matière désignée par la quantité, p. 121; la matière exige l'effet formel de la quantité, p. 121; processus pour déterminer le principe d'individualisation, p. 122.

G) Conclusion: Connexion de la doctrine thomiste du principe d'individualisation avec la théorie de l'acte et de la puissance, p. 123; authenticité de cette doctrine, p. 124; application du principe: *primum in unoquoque genere est causa ceterorum*, p. 124; corollaire: pourquoi la multiplication numérique est impossible en dehors du monde corporel, p. 125; la quantité seule permet la multiplication numérique, p. 126; universalité de cette doctrine, p. 126.

A) - Introduction.

Sujet de la présente étude. — Nous avons déterminé les raisons formelles qui se rapportent à la constitution essentielle des substances composant tout le monde créé: nous avons vu ce qu'est la simplicité, la composition de puissance et d'acte; il importe maintenant de rechercher la cause propre de la première propriété sensible qui différencie la nature corporelle de la nature spirituelle. Nous avons nommé la quantité, que nous appelons dimensive (1), pour la distinguer d'autres sortes de quantités; en effet, selon la remarque de S. Augustin: *non quicquid magnum dicitur, mole magnum*

(1) Le mot « dimensif » n'est pas français. Nous sommes contraints de l'employer au sens de: qui appartient à l'ordre de la dimension, qui est capable de dimension, qui cause la dimension.

est, tout ce qu'on appelle grand, n'est pas forcément grand par la masse matérielle; - or, il est question de quantité au moins analogique quand on dit d'une chose qu'elle est grande; et puis, la quantité est principe d'extension. Or, le mouvement a lui aussi une certaine extension avec ses parties qui se succèdent; et par suite le temps, ou mesure de la succession, aura à son tour une extension à sa façon. Notre but est d'étudier la quantité première et fondamentale, qui nous fait connaître la masse d'un corps et ses parties diverses placées les unes hors des autres, et aussi l'espace que le corps constitue ou tout au moins occupe, avec ses trois dimensions, longueur, largeur, profondeur.

Doctrine trop simpliste de Descartes. — Il est d'évidence sensible que la substance corporelle a cette triple extension: il est même difficile de concevoir la quantité comme un acte distinct de la substance corporelle elle-même, tellement la masse nous apparaît un élément premier et intrinsèque du corps; sans quantité, semble-t-il, plus de corps; c'est à peine si on distingue dans l'esprit le prédicat de son sujet quand on définit le corps *substance étendue;* or beaucoup trouvent excellente cette définition. Le principal sera donc dans le présent chapitre, de savoir si la substance a, par elle-même, la faculté d'extension en parties, ou si elle l'a par un acte second; la quantité se manifeste-t-elle immédiatement du fait de la substance, ou bien résulte-t-elle de celle-ci comme une propriété nécessaire? Voilà la question qui se pose; car il faut bien distinguer parmi les formes accidentelles celles qui émanent naturellement du sujet qui ne saurait exister sans elles, et les autres qui sont le résultat dans le sujet de l'action de causes externes; (il n'y a pas d'esprit sans faculté intellectuelle, mais le fer peut être aimanté ou non). Ces dernières se distinguent évidemment de la substance. Les autres, au premier coup d'œil passent pour des déterminations intrinsèques de la nature elle-même. Ainsi Descartes soutint cette théorie qu'il répandit avec succès: tout l'univers est ou simple intelligence, ou bien extension; il n'y a pas d'autre entité réelle; on ne peut pas concevoir d'autres principes essentiels distincts.

Les catholiques ne peuvent suivre Descartes. — Toute la doctrine catholique est en contradiction avec ce système; bien plus, l'opinion générale de tout le genre humain le contredit implicitement aussi avant d'avoir été induite en erreur par de fausses philosophies. Mais beaucoup furent le jouet de cette illusion, que la substance corporelle serait formellement douée d'extension. Les catholiques ne peuvent pas confondre corps et quantité; le mystère de l'Eucharistie les empêche de commettre cette erreur. La foi nous apprend très certainement que la substance du pain et celle du vin ont disparu; et cependant les sens appréhendent toujours les espèces des substances évanouies, en particulier les dimensions. Qu'on nous permette de ne pas rappeler les mauvaises raisons qu'on a été chercher en vain pour accommoder la doctrine catholique aux idées cartésiennes; les théologiens admettent communément que la substance et la quantité sont nécessairement distinctes; l'entité dimensive est réelle par elle-même; c'est elle la raison propre de l'extension en parties de la substance du pain et du vin.

Accord fondamental et divergences essentielles des écoles catholiques. — D'un commun accord donc tous reconnaissent que la quantité est distincte de la substance. Aussi quand on définit le corps par *substance étendue,* on le distingue bien du monde des esprits, où il n'y a pas de dimensions, mais ce n'est pas une définition par les principes essentiels; c'est à proprement parler une définition descriptive tirée de la propriété première et la mieux connue. La définition essentielle devrait plutôt indiquer la simplicité ou la composition intrinsèque du sujet. Un être simple subsistant est un esprit; le corps est une substance composée intrinsèquement de puissance et d'acte, appelés dans ce cas particulier matière et forme.

Si les docteurs des écoles étrangères à celle de S. Thomas conviennent avec elle que la substance et la quantité doivent se distinguer, ils ne sont pas d'accord avec elle sur deux points: d'abord ils pensent que cette distinction ne serait pas certaine sans l'argument théologique tiré de l'Eucharistie; ensuite, ils soutiennent que la substance reçoit bien de la

quantité l'extension sensible dans l'espace; c'est d'elle qu'elle a, par exemple, à droite une moitié, à gauche l'autre moitié; mais elle n'en reçoit pas la distinction et la divisibilité intrinsèques de ses parties intégrantes.

Dans l'école de S. Thomas, la distinction entre substance et quantité, loin d'être douteuse, est une chose fort claire, et il est certain que l'effet formel de la quantité est bien de rendre les parties d'un même corps distinctes en puissance et divisibles.

B) - DISTINCTION DE LA SUBSTANCE ET DE LA QUANTITÉ.

Argument tiré de la distinction adéquate de concepts adéquats. — Cette distinction est chose claire, car la raison formelle qui constitue l'essence par rapport à la subsistance (acte premier d'existence) est toute différence de celle d'extension en parties et de celle d'occupation d'espace. La raison de cette différence n'est pas la faiblesse de notre intelligence qui ne pourrait concevoir adéquatement sous une seule formalité un seul et même être réel; c'est une différence objective, entre la subsistance d'une essence donnée et l'extension; celle-ci ne détermine pas celle-là, comme il arrive au contraire pour la corporéité qui détermine la raison formelle de substance; ces deux raisons formelles ne peuvent pas se ramener non plus à une troisième supérieure qui les comprenne. Donc l'acte d'existence, par lequel un corps existe substantiellement, est différent de celui qui lui donne dimension et quantité; ou, en d'autres termes, de même que les raisons formelles de subsistance et d'extension sont disparates, de même les réalités de substance et de quantité sont distinctes, car la distinction adéquate de concepts adéquats [1] est la preuve qu'il y a distinction réelle entre les réalités elles-mêmes de substance et de quantité.

---

[1] On dit d'une distinction de concepts qu'elle est adéquate, quand les concepts ne s'incluent pas l'un l'autre; le concept à son tour est dit adéquat quand il épuise, comme nous l'avons déjà dit, chap. II, p. 26, toutes les notes de son objet. On le reconnaît à ce signe qu'il ne peut pas remplir la fonction de partie logique (différence spécifique) par rapport à un concept supérieur univoque. Il est clair

Argument de la mutation réelle de l'extension d'un sujet. — Il y a d'autres arguments pour prouver cette distinction, en particulier celui qu'on tire des mutations réelles dans l'extension d'un même sujet. Ainsi, le même être vivant acquiert un volume qu'il n'avait pas; la variation de la densité nous offre encore l'exemple d'une profonde et réelle mutation dans l'extension de la substance, quand une goutte d'eau s'évapore; écartons à ce propos la grossière explication selon laquelle seuls varieraient les intervalles entre les atomes, comme si le sujet de cette actualité était le vide ou le néant, non la matière vraie. Donc, l'acte changeant qui donne à un même sujet l'extension, n'est pas le sujet lui-même, qui demeure sans changement.

Sûreté de la doctrine d'Aristote. — C'est donc à juste titre qu'Aristote, dans sa division de l'être, fit de la quantité la première catégorie réelle après la substance, et affirma la distinction réelle entre la corporéité et la quantité. Des esprits moins robustes ne surent pas faire la différence entre l'union naturelle et constante de l'une et l'autre réalité et l'identité de nature; ils confondirent même la notion intellectuelle de la substance corporelle avec l'image vulgaire que tous en ont, selon la représentation sensible.

Aristote, lui, n'hésita pas; bien plus, le fait que l'extension soit l'objet de perception sensible, l'amena à conclure qu'elle devait se distinguer réellement de la substance que l'intelligence seule atteint, et ce qui séduit l'imagination vulgaire, lui fut un argument pour écarter l'erreur (1). Qu'on nous permette ici de le remarquer, la philosophie grecque, en suivant sans le pervertir le sain jugement de la raison, a merveilleusement bien établi la vérité que la doctrine catholique

---

que pareille distinction n'est pas seulement logique; elle correspond à une distinction réelle. Ici, comme nous venons de le voir, il s'agit bien de concepts adéquats, puisqu'ils ne sont pas fondés sur une seule et même réalité, envisagée sous une formalité différente.

(1) Remarquons-le bien: le raisonnement seul nous découvre que la substance corporelle n'est pas, en elle-même, objet de la perception sensible; aussi ferait-on une pétition de principe si l'on voulait établir la distinction réelle qui existe entre la quantité et la substance corpo-

est venue confirmer. C'est là son grand titre de gloire, et ce doit nous inviter à l'accepter et à la préférer à toute autre. Il y en a eu pour imaginer que nos dogmes sont ce qu'ils sont maintenant parce qu'ils ont été inspirés par la philosophie grecque; ils seraient différents si les Pères avaient été instruits selon les systèmes hindous; on devrait maintenant les concevoir autrement selon la philosophie kantienne. C'est là une erreur détestable et un pur blasphème, qui nie l'origine divine de la doctrine catholique; il est d'ailleurs très certain que les Pères et les Docteurs de l'Eglise ont pu se servir des conceptions grecques, parce qu'elles étaient vraies; on ne peut employer le panthéisme hindou ni l'idéalisme allemand, parce qu'ils sont faux.

C) - EFFET FORMEL DE LA QUANTITÉ: 1er ASPECT: LA DIVISIBILITÉ.

Théorie adverse. — La seconde proposition spéciale à S. Thomas a rapport à l'effet formel de la quantité: les autres écoles lui attribuent seulement l'ordre entre les parties de la substance, par rapport à elle-même d'abord, puis par rapport à l'espace. Cet ordre consiste en ceci: toute partie n'est pas immédiatement en contact avec n'importe quelle autre, mais il y a des parties intermédiaires, par exemple, la tête tient au tronc par le cou; et ensuite par rapport à l'espace, l'extension du tout se mesure à celle des parties de l'espace occupé.

Or, qu'il y ait en acte dans le sujet des parties d'une même raison formelle, ce n'est pas, à leur avis, attribuable à la quantité; mais si ces parties sont de même nature, et non pas opposées comme matière et forme, elles ne sont pas constitu-

---

relle en disant: comme la quantité tombe sous les sens et que la substance est seulement connue par l'intelligence, le corps et sa quantité sont bien deux réalités distinctes. Ici, on rapporte seulement la pensée d'Aristote, qui suppose établie par les arguments précédents cette vérité que la substance n'est pas, par elle-même, objet de perception sensible; et alors, trouvant une entité dans le monde corporel objet de la connaissance sensible, le Philosophe est en droit de conclure que cette entité se distingue réellement de la substance.

tives de l'essence; elles sont constituées déjà dans leur nature même, divisibles, au point de pouvoir subsister séparément.

La divisibilité de la substance est due à la quantité. — La divisibilité est l'effet formel propre de la quantité, puisque ce qui est doué de quantité est, par définition, *quod est divisibile in partes ejusdem rationis*, ce qui est divisible en parties de même nature. - Le concept de substance ne dit rien de semblable par lui-même; c'est une note qui ne lui convient pas formellement; c'est cependant une exigence radicale due à la matière. Voilà pourquoi S. Thomas a écrit: *Subtracta quantitate substantia remanet indivisibilis* (1), sans la quantité, la substance n'est pas divisible. - Pour qu'on ne puisse pas détourner cette phrase de son vrai sens, en disant que seule n'est pas divisible la substance spirituelle, à laquelle la quantité ne saurait convenir, voici un passage plus explicite de la Somme Théologique: *materiam dividi in partes non convenit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate, qua remota, remanet substantia indivisibilis* (2), la matière n'est divisible en parties qu'en tant qu'on la conçoit douée de quantité; sans quantité, la substance n'est plus divisible. - Or, elle serait par elle-même divisible si la substance avait par elle-même des parties entitatives distinctes; le seul rôle alors de la quantité serait de les rendre sensibles d'une certaine façon dans leur masse et dans l'espace qu'elles occupent. Elle n'aurait pas à leur donner l'extension ni à les constituer en acte dans la substance distinctes ou divisibles. On peut faire beaucoup de difficultés subtiles contre la doctrine thomiste. Nous nous abstenons de les rapporter; nous ne voulons pas défendre S. Thomas contre ses adversaires. Notre but est de rapporter fidèlement sa doctrine authentique et d'en montrer toute la vérité, par quelques remarques seulement. Cette doctrine est résumée dans la dixième thèse: *Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed*

---

(1) *Quodlib.* IX, art. 6.

(2) *S. Th.*, I p., q. 50, art. 2.

ad modum ejus quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt et est veri nominis accidens, bien que l'extension en parties intégrantes accompagne toujours la nature corporelle, il y a pour le corps une distinction réelle entre *être substance,* et *avoir la quantité.* La substance en effet est par elle-même indivisible, non pas à la façon du point, mais en tant qu'elle n'appartient pas à l'ordre de la dimension. La quantité qui donne l'extension à la substance, est réellement distincte de celle-ci; elle est un accident au sens propre du mot.

Cette thèse soutient d'abord la distinction réelle entre quantité et substance, parce que la substance ne dit pas extension et que par conséquent substance et quantité ne déterminent pas de même façon le corps. Ensuite, elle nous montre que l'extension est radicalement contenue dans la nature corporelle qui exige l'extension actuelle; celle-ci est sa première propriété procédant de ses principes essentiels. Enfin, elle affirme l'indivisibilité de la substance considérée en elle-même, antérieurement à sa propriété naturelle d'avoir des parties étendues; si la substance était miraculeusement conservée par Dieu sans quantité, elle demeurerait indivisible. Il s'ensuit que la quantité est un accident véritable et réel, et même le premier et celui que supposent tous les autres accidents des corps; et il faut avouer qu'il est tellement lié à la raison formelle du corps qu'on ne peut absolument pas se le représenter, et à peine le concevoir, sans extension.

D) - Corollaire: Indivisibilité et relation au lieu de la substance en elle-même.

Théorie adverse. — Au sujet de l'indivisibilité, il faut remarquer dans la thèse X un passage important qui demande quelque explication: on y dit que sans quantité, la substance demeure indivisible, non à la façon d'un point, mais comme une chose qui est hors de l'ordre et du genre de la quantité. Un esprit est indivisible; le point mathématique, terme d'une ligne, d'une superficie, d'un espace, d'un corps, l'est aussi. De la même façon?

Hors de l'école de S. Thomas, on reconnaît cette diffé-

rence: le point, dit-on, ne peut en aucune façon devenir étendu; l'esprit au contraire, peut acquérir de l'extension, mais d'une manière toute différente de celle des corps; ceux-ci proportionnent leurs parties à celles de l'espace; ils sont divisés en deux, par exemple, par une ligne quelconque; l'esprit, lui, est tout entier dans l'espace entier et tout entier dans chacune des parties du même espace. Nécessairement, par lui-même, un esprit, s'il existe, occupe un certain espace, ou se réduit à un point à la façon d'un ange qui serait tout entier sur la pointe d'une aiguille acérée; mais qu'il soit ici ou là, il est quelque part; de même, le point qui termine une ligne donnée n'est certainement pas étendu; et cependant il occupe une position déterminée, il est par exemple aü centre d'un cercle et non sur sa circonférence.

On pourrait apporter, comme preuve de ce que nous disons, bien des passages de différents auteurs; on trouve ces références dans les traités de philosophie à la question de la présence dans l'espace, ou dans ceux de théologie aux chapitres consacrés au mode de présence du corps de N. S. dans l'Eucharistie.

Nature vraie de l'indivisibilité de la substance. — S. Thomas apporte une autre solution et donne une raison plus profonde de la différence qui nous occupe; sa théorie revient à dire, en deux mots, que le point n'a pas d'extension par privation, l'esprit par négation. Le premier a une position donnée; il se trouve à une certaine distance de n'importe quel autre point; mais, en tant que terme, il est privé d'extension. Le second n'a pas de position, et n'exige même pas par lui-même d'être présent dans un espace quelconque; il n'indique pas de rapport à l'ordre de la quantité. Il nie donc l'extension, comme tout ce qui est absolument en dehors de ce genre, de la même façon qu'il manque de couleur et de toutes les autres qualités. Ce concept est opposé à l'imagination qui ne peut pas se représenter un objet en dehors de tout lieu. Mais il ne répugne pas à l'intelligence: le concept de lieu, d'espace, de position suit certainement la raison formelle d'extension dimensive, sans laquelle, position, espace et lieu ne signifient rien; il suit donc le genre *quantité* et ne le précède en aucune

façon. Or la nature spirituelle se trouve par elle-même tout entière en dehors de ce genre; elle n'implique en aucune façon extension et dimension. Donc, elle n'a pas nécessairement par elle-même un rapport quelconque à l'espace ou à une position déterminée. Ainsi l'adage latin trouve son sens plein et vrai, *incorporalia non sunt in loco,* les êtres incorporels ne sont pas dans le lieu; - non seulement il faut entendre par là qu'ils n'ont pas de parties correspondantes à celles du lieu, ainsi que tout le monde l'entend, mais encore, et avec plus de raison, qu'ils ne sont, par leur raison formelle, déterminés à aucun lieu, et qu'ils n'ont de relation de présence avec aucune partie de l'espace de l'univers.

Application de la doctrine aux différentes substances. — L'esprit n'exige donc aucune détermination au lieu (ce qui suit la quantité), puisqu'il est en dehors du genre de la quantité. *Nulli substantiae simplici debetur locus, nisi secundum relationem quam habet ad corpus* [1], on ne doit attribuer le lieu à une substance simple qu'en tant qu'elle a une relation au corps. - La détermination locale est bien due au corps, mais ce n'est pas un effet formel de la substance, mais bien de la quantité qui est la première propriété à en découler. Si donc Dieu privait une substance corporelle de la quantité par miracle, elle n'aurait plus en acte de parties intégrantes, ni d'extension, elle ne serait pas plutôt en un lieu qu'en un autre. C'est évidemment une doctrine qui ne dit rien à notre imagination; voilà pourquoi elle est très difficile à concevoir. Mais ce n'est pas cette faculté qui doit nous donner le critère de la vérité; il convient même de renoncer souvent à ses représentations pour éviter l'erreur: *relicta imaginatione, indivisibilitas substantiae incorporeae, ut Dei, vel angeli, vel etiam materiae, sicut indivisibilitas puncti non cogitetur; quia, ut dicit Boetius* (de Trinitate), *oportet intellectualia non deduci ad imaginationem* [2], qu'on renonce à l'imagination et qu'on ne conçoive pas l'indivisibilité de la substance incorporelle, Dieu, ange, et même matière (considérée sans l'extension

---

(1) *In I Sent.*, dist. VIII, q. 5, art. 3.
(2) *In I Sent.*, dist. XXXVII, q. 2, art. 1, ad 3.

formelle) à la façon de l'indivisibilité du point (qui a une position donnée); car, comme le dit Boèce dans son ouvrage sur la Trinité, il ne faut pas ramener les choses purement intelligibles à des représentations sensibles.

Mode de présence locale d'une substance simple. — La substance simple en elle-même est d'un ordre supérieur à l'espace: *nulli substantiae simplici per se locus debetur,* le lieu n'est exigé par aucune substance simple par elle-même. - Mais, si pour une cause quelconque, cette substance est unie à ce qui est étendu par soi, elle sera elle aussi présente au lieu du corps étendu: elle sera présente par son union au corps qui, lui, est dans le lieu. Il ne faudra pas chercher en elle-même la raison de sa présence au lieu; il ne faudra pas la chercher non plus dans une relation directe d'elle-même à l'espace et à cette partie de l'espace. Elle sera encore bien moins commensurable à celui-ci et elle ne correspondra pas du tout aux diverses parties du corps dont l'extension occupe cet espace; il faudra simplement voir quelle sorte de relation elle a avec le sujet étendu qui occupe telle position; pour elle, elle est présente au lieu occupé par le sujet, secondairement et indirectement à cause de celui-ci.

Ainsi l'âme est là où est le corps; mais par elle-même elle ne vient pas tout d'abord en un lieu, pour ensuite informer le corps; tout d'abord et par elle-même, elle informe le corps et par suite, et seulement parce qu'elle est jointe au corps dont elle est l'acte, on peut la dire présente à cette partie de l'espace où est son corps. De même, l'ange est par lui-même libre de tout rapport intrinsèque à l'espace, comme il est étranger à toute quantité. Mais s'il exerce sa vertu sur un corps, il atteint le terme de son action par cette vertu, et donc par la substance, siège de celle-ci; il est présent au lieu où est ce terme, grâce à son union avec lui. Un autre exemple: le feu sert d'instrument à l'omnipotence divine pour venger les offenses commises par les anges et les hommes prévaricateurs. L'esprit qui a péché souffre de cette action instrumentale mais vraie et réelle; il subit donc l'action de ce feu, il lui est uni, il lui est présent.

Cas particulier de l'Eucharistie. — Surtout, le sujet des

dimensions du pain et du vin, formellement désigné par le pronom *hoc, hic,* est changé, selon toute son entité, au corps et au sang de Notre-Seigneur; par suite, par rapport au terme de cette mutation auquel fut converti leur sujet naturel, les dimensions acquièrent une relation de contenant à contenu. Ainsi, le corps très saint est contenu sous cette espèce; il lui est réellement uni; cependant, cette union est d'un genre nouveau et singulier, que l'intelligence croit et affirme, sans aucun recours aux sens. Il en résulte que la présence du Seigneur affecte directement et par elle-même les dimensions du pain qui n'existe plus, et non pas la partie de l'espace occupé par celles-ci. Tous d'un commun accord reconnaissent que la quantité du corps du Christ ne s'unit pas par elle-même à la quantité du pain, mais le terme propre et formel de la conversion est la sustance; aussi celle-ci, qui précède la quantité et est indivisible en elle-même, est rendue présente par elle-même. L'entité quantitative vient ensuite par concomitance, et non comme cause de la présence du très saint corps sous les espèces eucharistiques. Si tout le monde est d'accord sur le fait, tous n'en comprennent pas et n'en déduisent pas les conséquences qui sont évidentes dans la doctrine de S. Thomas. Raison formelle de la présence du Seigneur, mode de cette présence, relation entre les accidents, qui demeurent et la nouvelle substance qu'ils contiennent, mouvement à attribuer indirectement au corps du Christ quand les espèces sont déplacées, cessation de la présence lors de la corruption des espèces, voilà ce que S. Thomas expose avec une clarté merveilleuse. Nous ne croyons pas nous tromper en disant que l'on a eu en vue le mystère eucharistique quand on a mis, parmi les thèses approuvées, la dixième, que nous venons d'examiner; d'autant plus que l'allusion à l'indivisibilité de la substance est un détail d'une précision que les autres thèses ne comportent pas.

E) - EFFET FORMEL DE LA QUANTITÉ (*suite*): 2ᵉ ASPECT: IMPOSSIBILITÉ DE LA BILOCATION VRAIE.

Doctrine de S. Thomas. — Nous croyons encore que l'on a ajouté la douzième thèse avec la même intention: *eadem*

efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit, la même quantité a pour effet de circonscrire le corps dans le lieu, et aucune puissance n'est capable de faire qu'il soit circonscrit en plus d'un lieu. - On nie par cette thèse la possibilité absolue de la présence strictement locale d'un même corps en plusieurs lieux. Il n'y a pas à douter que cette négation soit formelle et explicite dans S. Thomas qui y consacre une dissertation (1). La raison pour lui est claire: la substance par elle-même n'est pas présente au lieu; c'est par la quantité qu'elle y est posée. La quantité reste formellement elle-même parce qu'elle occupe l'espace dont elle n'est pas réellement distincte; et donc, dire qu'elle occupe deux espaces égaux à elle-même, c'est dire qu'un est égal à deux. En d'autres termes: une ligne, formellement considérée comme ligne, est déterminée par sa position; si on lui suppose deux positions, nous n'avons plus qu'une ligne seulement, nous en avons deux. Il est absurde de priver un être de l'unité et de le diviser de lui-même. Encore un exemple: la dimension est à l'espace ce que le mouvement est au temps. Il est impossible que le *même* mouvement s'exécute en *deux* moments, parce que le temps dépend intrinsèquement du mouvement. On pourra avoir deux mouvements identiques, jamais un seul et même mouvement. La bilocation quantitative n'est pas moins impossible et absurde.

Or, la substance est dans le lieu par la quantité. Donc, il répugne absolument que la même substance soit « localement » en deux lieux différents. Or, on ne peut vraiment pas comprendre la présence réelle et locale d'une substance qui serait sans rapport avec ce qui est dans le lieu par soi-même, c'est-à-dire avec la quantité; elle doit avoir une relation médiate ou immédiate aux dimensions quantitatives; aussi, la douzième thèse affirme avec raison que n'importe quelle puissance, même le miracle, *de quacumque potentia*, ne peut

---

(1) *Quodlib.* III, q. 1, art. 2. Cf. aussi la *S. Th.*, I p., q. 67, art. 2, c., où le principe est invoqué.

absolument pas rendre une substance « localement » présente à la fois à des lieux divers, de quelque manière que ce soit.

Multilocation non quantitative. — Mais il peut y avoir une cause véritable de la rapporter à des termes occupant des positions diverses; par exemple le corps du Seigneur se rapporte à l'hostie, par la conversion du pain ou du vin, partout où l'on dit la messe. La relation au lieu sera alors multipliée ainsi que la présence d'une même substance; mais il n'y aura pas plusieurs présences locales; et la cause de cette multiplicité ne devra pas être cherchée dans la substance considérée en elle-même.

Doctrine opposée de Scot. — Beaucoup, à la suite de Scot, furent d'un autre avis. Pour eux la substance est présente par elle-même à l'espace; la quantité lui donne seulement la commensurabilité des parties; partant de tels principes, ils conclurent naturellement que le corps du Seigneur n'est pas formellement constitué dans le lieu où était le pain, parce qu'il est le terme de la transsubstantiation; mais, par un effet directement produit en lui par la puissance divine, il est par lui-même multiplié; par lui-même il implique un rapport à tous les lieux où l'on consacre; par lui-même il doit se déplacer quand on déplace les espèces eucharistiques; ce n'est cependant pas l'effet d'une union entitative, mais celui de la loi que le Seigneur s'est faite d'être présent partout où on porte les espèces. Nous ne faisons qu'indiquer toutes ces questions sans les développer; il nous semble que cette seule indication suffise à faire sentir quelle est l'importance, par rapport à l'Eucharistie, de notre conception du double effet de la quantité; extension des parties et présence locale; on voit aussi quelle profonde différence entre la doctrine de S. Thomas et celle qui, depuis Scot, a eu beaucoup de succès.

Résumé de la doctrine de S. Thomas. — En effet, pour S. Thomas, non seulement la présence par circonscription, mais encore toute autre est impossible, à moins de raison positive de rapporter la substance à l'espace; et cette raison ne peut immédiatement concerner l'espace, que si l'extension dimensive est la cause formelle de la présence. Dans tout autre

cas, la raison du rapport de la substance à l'espace sera une activité, une passivité, une influence, une dépendance, en un mot une relation quelconque du sujet présent avec l'autre qui est quantifié par lui-même et constitué dans l'espace. Alors, on pourra conclure d'une relation de ce genre à la multiplicité possible et déduire la manière propre de la présence.

F) - LE PRINCIPE D'INDIVIDUALISATION.

La matière désignée par la quantité est le vrai principe d'individualisation. — L'extension actuelle des parties qui rendent la substance divisible, et l'occupation d'un espace donné ne sont pas deux effets distincts, mais deux manières diverses de considérer la même quantité. La première est celle d'ailleurs qui nous montre surtout comment la quantité affecte la substance, comment elle la mesure et la rend multipliable. C'est en effet la quantité qui met une différence entre l'océan et une goutte d'eau; c'est elle qui nous permet de désigner les parties capables de subsister séparément, sans changer de nature. Voilà pourquoi on a appelé la quantité principe d'individualisation. Toute l'école scotiste s'élève contre cette doctrine: toute chose, dit-elle, est singulière ou individuée par sa propre entité; la substance ne peut pas dépendre d'un accident; elle lui est présupposée; l'individualisation substantielle ne peut donc pas dépendre de la quantité.

Il faut reconnaître qu'il y a là du vrai; mais ce qui est vrai, empressons-nous de le dire, n'est pas opposé à la doctrine de S. Thomas. Au contraire, nous concédons que toute chose est une par les éléments constitutifs de son entité; la substance par conséquent est une par ses principes substantiels. Mais certainement Socrate n'est pas Socrate seulement par ce qui le fait homme; sans quoi, tout homme serait Socrate. Nous devons donc trouver une détermination ultérieure dans la substance elle-même; nous avons établi une distinction réelle entre elle et sa quantité; par là, nous avons dû entendre que, antérieurement à son extension en parties (il s'agit de priorité de nature, non de temps), antérieurement donc à la quantité, le corps est constitué dans son existence première. Par conséquent, nous concédons que la raison profonde de l'unité du

sujet, n'est pas la quantité qui, en tant qu'accident, ne vient qu'après.

S. Thomas a eu raison de dire et de répéter que la distinction numérique provient de la matière désignée, mais désignée forcément par la quantité. Et ainsi, nous avons pour principe d'individualisation un principe substantiel.

Ce qu'est la matière désignée par la quantité. — Mais qu'on y prenne encore garde. Il ne faudrait pas croire que la matière première fût par elle-même le sujet de la quantité; elle devrait pour cela être une substance déjà subsistante et capable d'un accident: or, nous avons déjà dit combien pareille idée est éloignée de la pensée de S. Thomas. Mais il est vrai que toute substance matérielle est nécessairement un corps; elle a une extension, une position, une quantité; et cela, quelle que soit la forme substantielle qui la détermine. Nous pouvons considérer l'ensemble des substances dont se compose le monde sensible; faisons abstraction des déterminations ultérieures, et contentons-nous de cette considération que toutes ces substances ont la forme corporelle; celle-ci suffit pour exiger et impliquer la divisibilité, comme propriété immédiate, parce qu'immédiatement, en tout corps, nous pouvons désigner des parties diverses, capables d'être chacune par elle-même un corps.

La matière exige l'effet formel de la quantité. — Cette possibilité n'est cependant pas formelle et en acte, avant que la quantité ne procède de la substance. Il y a dans la substance la nécessité radicale, la détermination entitative par laquelle il y aura formellement telle masse, ni plus grande, ni plus petite, différente dans un lac et une goutte; cette masse sera mesurée par le volume et la densité. Mais la seule réalité substantielle ne suffit pas pour poser vraiment en acte tout cela; il y a en elle l'entité qui a une tendance naturelle à l'extension en parties; mais il n'y a pas encore les parties elles-mêmes, ni par conséquent la divisibilité; ni la multiplicabilité prochaine ou immédiate en individus divers.

De plus, c'est encore la quantité qui nous permet de distinguer les parties entre elles, ainsi que les diverses substances possibles. En effet, comment distinguer deux substances abso-

lument semblables, et par leur nature, et (supposons) par leurs apparences qualitatives, sinon par leur position différente? Deux boules d'or absolument pareilles se distinguent entre elles seulement parce que l'une est ici, l'autre là. Or, la position est un effet strictement formel de la quantité; elle lui appartient par sa nature et en premier lieu. Mais ce qui appartient à une forme, première en son ordre, par nature et en premier lieu, convient à toute autre chose en raison de cette forme. Donc la diversité de position convient aux corps par la quantité seule. C'est donc par elle qu'ils se distinguent les uns des autres. Si en effet ils ont une même nature, ou bien si l'on fait abstraction de leur nature spécifique pour ne considérer que leur nature de corps ils ne peuvent se distinguer entre eux que par la quantité.

Processus pour déterminer le principe d'individualisation. — Tel est justement l'objet des recherches quand on étudie l'individualisation. On néglige la diversité des formes pour n'envisager que la multiplication numérique, et l'on se propose de savoir comment les individus, dans une même nature, sont multipliables, et aussi comment on peut les distinguer entre eux. Voici la solution que nous apportons à ce problème: seul le corps doué de quantité est formellement par lui-même divisible en parties de même raison formelle que le tout; donc la divisibilité et, par suite, la multiplication conviennent à la nature corporelle par la quantité. Or l'entité substantielle provient sûrement des principes substantiels, matière et forme; mais ce qui distingue le corps des esprits, c'est la présence d'un principe potentiel dans leur essence; donc l'individualisation qui est le propre des corps, a pour cause profonde la matière, principe potentiel. On peut encore dire: le composé a formellement par la quantité, qui en émane, des parties actuelles; et par elle aussi, il a la position qui permet de distinguer ses parties entre elles. Mais c'est le propre de tout être matériel, quelle que soit son espèce corporelle, d'avoir des parties actuelles de même raison formelle, capables d'être distinguées. On peut donc conclure que le principe d'individualisation des corps est la matière première désignée par la quantité; cette réponse suffit aux deux questions

que nous semblions poser au début de ce raisonnement; car le principe d'individualisation est en même temps la cause de la multiplication des individus de la même espèce.

G) - Conclusion.

Connexion de la doctrine thomiste du principe d'individualisation avec la théorie de l'acte et de la puissance. — Il est d'ailleurs facile de démontrer que cette doctrine est intimement liée à la théorie fondamentale de l'acte et de la puissance. L'acte impliqué par la raison formelle demeure unique en celle-ci; il n'a donc pas en lui-même le principe de sa multiplication. Il se multiplie en raison de la diverse capacité du sujet qui le participe. Mais si l'on doit obtenir une multiplication d'individus participant la forme de la même manière, le sujet ne suffit plus à expliquer cette multiplication. Il faut avoir recours à une actualité qui, sans exiger divers degrés de participation, soit multiple et se diversifie par elle-même. Seule, la position quantitative répond à cette nécessité; c'est la quantité considérée en tant qu'elle a une position par elle-même et qu'elle constitue le sujet propre dans des positions diverses. La matière permet cette multiplication des individus dans une nature corporelle, car c'est elle qui est la cause profonde de la quantité; toute substance où la matière entre en composition, est étendue en parties, et celles-ci se distinguent par leur position diverse. Il y aura pour les corps une première façon de se multiplier, due à la réception dans la matière d'actes plus ou moins parfaits: le règne corporel a des degrés innombrables depuis les corps élémentaires, puis mixtes, jusqu'aux corps vivants, à l'homme, et, peut-être en un autre ordre, jusqu'à ces agents dont l'activité s'étend au monde entier: magnétisme, radio-activité, attraction, et autres vertus mystérieuses, que les anciens attribuaient aux corps célestes. Mais il y a une autre multiplication purement numérique. Celle-ci doit provenir du principe potentiel, et de fait elle provient de la matière; cependant, ce n'est pas par sa raison formelle de puissance substantielle que la matière rend compte de cette multiplication numérique; c'est donc en tant qu'elle implique la divi-

sibilité en parties de même nature que le tout; mais cette divisibilité n'est formellement vraie que par la quantité; donc la matière est la cause fondamentale de la multiplication en individus de la même espèce, en tant qu'elle est la cause fondamentale potentielle de l'extension; or, la substance matérielle est nécessairement un corps étendu doué de parties distinctes par la position; voilà comment nous obtenons formellement et en acte les substances unes par l'espèce, multiples par le nombre.

Authenticité de cette doctrine. — Il n'y a pas le moindre doute que S. Thomas ait soutenu cette doctrine, que le principe d'individualisation est la matière désignée par la quantité: c'est une vérité théorique qu'on ne peut attaquer, si l'on a étudié le Saint Docteur pour en apprendre la philosophie; c'est une vérité historique si évidente, que pendant six siècles personne n'a osé la mettre en doute, pas mêmes ses adversaires, encore moins ses partisans. Tous ses ouvrages peuvent être invoqués en témoignage; nous avons même un opuscule spécial où cette question est plus explicitement développée (1).

Application du principe: PRIMUM IN UNOQUOQUE GENERE EST CAUSA CETERORUM. — Ce qui convient à une forme en premier lieu et par soi, ne se rencontre pas en l'absence de cette forme, et ne convient à un sujet que par elle. S'il n'en était pas ainsi, il faudrait dire que cette propriété dérive d'une forme plus haute, que participait la forme que nous prenions pour cause première et propre dans l'ordre considéré. En d'autres termes, si cette propriété se rencontre causée par une autre forme, c'est que les deux formes qui peuvent la causer dépendent d'une troisième supérieure. Donc, la forme considérée en premier lieu n'est pas la cause propre, formelle et première de son effet. C'est là une doctrine très ancienne; elle remonte au moins à Platon, dont le génie sublime contemplait les participations des formes subsistantes et pures, causées par un être premier, l'Idée. Aristote a résumé cette doctrine en cette sentence: *primum in uno-*

---

(1) Cet opuscule, *de principio individuationis*, a été attribué à S. Thomas; le rédacteur en a peut-être été un de ses disciples.

quoque genere est causa ceterorum, l'être premier en un genre est cause de tout ce qui se trouve dans ce genre. - S. Thomas répète si souvent ce principe qu'il serait inutile de renvoyer à tous les passages où il est invoqué.

Donc ce que nous avons démontré dépendre de la quantité doit être contenu dans son ordre. La profondeur de notre argumentation empêchera peut-être un esprit timide d'y donner un assentiment complet; on ne pourra du moins douter que notre conclusion soit certaine, conformément aux principes de S. Thomas.

Corollaire: pourquoi la multiplication numérique est impossible en dehors du monde corporel. — La multiplication numérique respecte l'unité formelle de l'essence; aussi on ne peut pas la trouver en dehors de l'ordre de la quantité et du genre des corps; elle ne peut avoir lieu dans le monde des esprits. Les qualités reçues pourront être semblables dans bien des substances incorporelles; mais ces substances ne seront pas identiques. Car deux esprits ne peuvent pas avoir une essence commune; deux anges ne peuvent pas être de la même espèce (1). Après avoir établi que deux êtres n'ont pas de matière, il répugne de les concevoir semblables substantiellement. Telle est la théorie de S. Thomas (2). Il y a répugnance, car le pur esprit est acte pur dans l'ordre de l'essence. Ce qui subsiste selon la raison formelle de tel acte, est acte pur. Donc, si une chose subsiste selon cette raison formelle, elle est cet acte même. Il y a encore répugnance, parce que l'acte pur dans sa réalité doit être unique, tout comme sa raison formelle; il ne se multiplie pas plus que le concept de sagesse, de blancheur, etc. Il y a répugnance, parce que deux formes, libres de toute matière, et sans aucun rapport essentiel à celle-ci, ne peuvent se distinguer que par une note formelle. Or la différence formelle change la nature et l'espèce. Il y a répugnance encore, car ce qui subsiste selon la formalité simple de tel acte, implique dans l'ordre de celui-ci l'infinité qui est le propre de la forme. Or, la forme est infinie

(1) Voir chap. II, p. 25.

(2) Voir *de Spir. creat.*, art. 8; *S. Th.*, I p., q. 50, art. 4.

de deux façons; d'abord parce qu'elle peut poser en acte un nombre infini de sujets capables de la recevoir; mais la forme angélique n'est pas reçue dans un sujet; la forme pure sera donc infinie en ce sens qu'elle réalise sans aucun défaut toute la perfection de son concept; mais à cette infinité correspond l'unité. Enfin, il y a répugnance à ce que deux sujets soient de la même espèce, parce que chez les esprits, la seule raison qui permette la multiplication de la forme sans différence formelle vient à manquer, je veux dire la diversité des sujets; dans l'ordre de la substance en effet, le sujet ne peut être que la puissance correspondant à l'acte essentiel, autrement dit la matière.

La quantité seule permet la multiplication numérique. — S. Thomas ne s'en tient pas là. On aurait beau, dit-il, refuser la simplicité substantielle aux anges, on aurait beau vouloir trouver dans leur essence une composition de puissance et d'acte [1], il faudra imaginer une puissance qui soit ordonnée à la quantité, et donc matérielle comme la nôtre, si l'on veut établir une différence entre les individus; sinon, on aura recours à des puissances diverses par leur raison formelle; mais alors nous obtenons une différence essentielle, et non plus seulement spécifique. La différence purement numérique exige des parties d'une même raison formelle; or la division en parties d'une même raison formelle n'a pas lieu en dehors de la quantité dimensive, puisque telle est sa définition précisément.

Universalité de cette doctrine. — Ce n'est pas là une théorie que S. Thomas enseigne seulement lorsqu'il étudie la nature des anges. Il la soutient chacune des innombrables fois qu'il parle de l'entité des formes et de leur individualisation; toute sa doctrine sur les principes de l'être en est remplie. Il a remarqué que la multiplication numérique dans l'ordre corporel est certainement due au principe matériel.

---

(1) Nous disons bien dans leur essence; et non pas dans le sujet subsistant; car nous avons établi ailleurs (voir chap. II, p. 27; chap. III, p. 46 et chap. IV, p. 67) que le pur esprit subsistant créé admet les deux compositions d'essence et d'existence, de substance et d'accident.

Partout donc où la forme constitue à elle seule le sujet, pas de multiplication possible. On a grand tort de l'accuser d'avoir appliqué les principes convenant au monde corporel dans ses raisonnements sur le monde des esprits. Il a fort bien refusé à celui-ci ce qui est propre à celui-là, en raison de sa composition essentielle.

Ce sont plutôt ceux qui lui font ce reproche qui se sont eux-mêmes trompés: ils regardent chaque principe comme un être complet; ils ne tiennent pas compte de la dépendance mutuelle des principes constituant un même être; et alors, parce qu'ils constatent la multiplication des formes, ils croient qu'elles ont en elles-même la raison de leur multiplication.

L'analogie judicieusement comprise et l'opposition légitime aux théories de ses adversaires amenèrent S. Thomas à des notions beaucoup plus exactes sur le monde corporel et le monde spirituel. C'est sa gloire d'avoir vu nettement et d'avoir toujours défendu la doctrine énoncée dans la onzième thèse: *quantitate signata materia principium est individuationis, id est, numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica,* la matière désignée par la quantité est le principe d'individualisation, c'est-à-dire de distinction numérique; on ne peut chez les purs esprits distinguer dans une même nature spécifique plusieurs individus.

CHAPITRE VII.

VIE ORGANIQUE

Thesis XIII. - *Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subjecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem seu partes heterogeneas.*

Thesis XIV. - *Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur; sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur* [1].

Sommaire: *A)* Le corps vivant se distingue essentiellement du corps inerte: Marche suivie jusqu'à présent, p. 130; diversité substantielle dans l'ordre corporel, p. 130; deux grandes catégories de corps: corps homogènes, corps aux parties hétérogènes, p. 131; le corps homogène n'est pas pour lui-même cause de mouvement, p. 132; le corps naturel aux parties hétérogènes est doué du mouvement immanent, p. 133; vérité de sens commun, p. 134; confirmation scientifique, p. 134.

B) Unité substantielle et supériorité de l'être vivant sur les autres natures corporelles: 1e preuve: unité d'opération, p. 135; 2e preuve: l'organisme a une cause dans la substance, p. 136; nature de l'âme, principe de vie, p. 137; supériorité de l'âme sur les autres formes, p. 138.

C) Erreurs modernes: Evolution, p. 139; la génération spontanée n'existe pas, p. 140; la génération spontanée est métaphysiquement impossible, p. 141; la génération spontanée admise par les anciens est fausse, mais non contradictoire, p. 142; fondement théorique

---

(1) *Thèse XIII.* - Les corps se divisent en deux classes; les corps vivants et les corps inertes. Chez les vivants, pour qu'il y ait dans un même sujet une partie active et une partie passive, la forme substantielle que l'on appelle âme, exige qu'il y ait une disposition des organes, c'est-à-dire des parties hétérogènes.

Thèse XIV. - Les âmes des ordres végétatif et sensitif ne subsistent pas par elles-mêmes et ne sont pas produites par elles-mêmes; elles sont seulement le principe d'existence et de vie de l'être vivant; comme elles dépendent par toute leur nature de la matière, la corruption du composé détermine par accident leur corruption.

faux du transformisme, p. 143; fondement expérimental faux du transformisme, p. 144.

D) Entité de l'âme en général: L'animisme, p. 145; réfutation de l'animisme, p. 145; l'âme, vraie forme substantielle, p. 146; l'âme, principe de développement et de mouvement, p. 146; les âmes sensitives et végétatives dépendent intrinsèquement de la matière, p. 148; elles naissent, se corrompent comme les autres formes, p. 149.

A) - Le corps vivant se distingue essentiellement du corps inerte.

Marche suivie jusqu'à présent. — En expliquant les vingt-quatre propositions qui sont un résumé de la philosophie thomiste, ou plutôt un critère permettant de reconnaître la véritable doctrine de S. Thomas, nous avons commencé par distinguer les principes de l'être; nous avons vu leurs caractères propres, puis leurs relations mutuelles, puis nous avons établi la réalité de la distinction entre la substance et les formes accidentelles, partout où l'essence n'est pas son propre acte d'existence; ensuite, nous avons constaté qu'il y a deux sortes de substances: les unes sont simples, subsistantes comme formes pures, bien qu'elles viennent en composition avec des actes qui s'y ajoutent; les autres sont composées dans la raison formelle même de leur essence; celles-ci réclament nécessairement la quantité, et par suite la position, la divisibilité, la multiplicité des individus dans une même espèce. Voilà comment nous en sommes arrivés à l'ordre corporel.

Diversité substantielle dans l'ordre corporel. — Mais, dans cet ordre là, y-a-t-il une diversité substantielle? Elle fut niée par ceux qui, incapables de se libérer des représentations de leur imagination, ne pouvaient rien concevoir en dehors de la réalité sensible, en dehors des corps déjà constitués. Tels furent, outre Démocrite et Epicure, ces très anciens philosophes, incapables de franchir les limites de la représentation sensible, *imaginationem transcendere non valentes,* comme dit S. Thomas; ils voulurent ramener toute mutation à des dispositions différentes de molécules, c'est-à-dire de corps très petits. Les Pères de l'Eglise et les docteurs scolastiques, par-

tisans habituels de la philosophie de Socrate exposée par Aristote et Platon [1], furent d'accord pour affirmer la différence spécifique de substances diverses. L'observation suivante fournit à leur thèse un argument certain: parfois les qualités sont différentes parce que les sujets, en eux-mêmes indifférents, sont soumis à différentes influences extérieures; mais souvent, il apparaît manifestement que les propriétés dépendent de la nature même du sujet: si un morceau de fer est aimanté, et un autre pas, c'est que le premier s'est trouvé soumis à l'action d'un champ magnétique et non pas l'autre; mais pourquoi le fer et l'or soumis à la même action, ne s'aimantent-ils pas tous deux, sinon à cause d'une diversité substantielle? Cet exemple est choisi entre une infinité d'autres que l'on pourrait tirer de la seule nature inerte.

Deux grandes catégories de corps: corps homogènes, corps aux parties hétérogènes. — Mais il existe une différence plus profonde entre deux classes de corps que celle que nous pourrions constater entre les corps élémentaires et leurs composés. Les uns sont homogènes dans toute leur extension; s'il y a une différence dans la manière d'être des diverses parties, celle-ci est due à l'action fortuite d'agents extérieurs: par exemple, la moitié d'une barre de fer sera dans le feu et l'autre moitié dans la glace. Les autres ont par nature des parties hétérogènes; la cellule, par exemple a un protoplasme, un noyau, des filaments, peut-être une membrane: et cependant ces différentes parties forment un tout naturel; un principe intrinsèque les détermine, les dispose, les ordonne mutuellement; elles sont dans une telle dépendance réciproque, que si l'une vient à se corrompre, les autres périssent aussi.

---

[1] Les défenseurs de la scolastique disaient, au milieu du siècle dernier, aux nombreux partisans de l'atomisme, qu'ils suivaient une philosophie non chrétienne, ce dont s'offensèrent gravement ces derniers, excellents catholiques parfois. Les premiers ne les taxaient pas d'hérésie: ils voulaient dire qu'en adoptant les systèmes imaginés dans l'antiquité par Epicure et Démocrite, on n'a pas pour maîtres les grands docteurs de l'Eglise et qu'on sort de la tradition de la philosophie chrétienne.

Le corps homogène n'est pas pour lui-même cause de mouvement. — De cette différence entre les deux classes de corps, procède une seconde qui découvre de façon plus intime et beaucoup plus profonde l'essence même du sujet. Les corps, de leur nature homogènes, ne peuvent être cause de mouvement pour eux-mêmes. Les exceptions apparentes seront dues au hasard: l'énergie, d'abord communiquée à une extrémité, se transmet aux autres parties; il peut encore arriver qu'un corps ait conformément à sa nature une certaine disposition; il sera doué, par exemple, d'un volume donné. Supposons qu'on exerce sur lui une pression extérieure qui diminue l'espace occupé: quand cessera l'action extérieure, la tendance naturelle prévaudra dans le sujet qui reprendra sa disposition propre [1]. En pareil cas, disaient les anciens, le mouvement du corps est dû au générateur, c'est-à-dire à l'agent qui détermina la matière à la forme ou à l'espèce corporelle qu'elle a de fait: cela signifie que le mouvement déterminé par la nécessité de telle nature a pour cause efficiente la cause de cette même nature. C'est ainsi que les corps pesants, disaient-ils, doivent à l'agent qui les a faits tels, leur mouvement de chute. Cette manière vague de parler exprimait une pensée juste. Mais leur façon de dire supposait que les diverses substances avaient divers lieux qui leur étaient par eux-mêmes dus dans l'univers, et que cha-

---

[1] Certains ont voulu ramener la vie à un phénomène comparable à l'élasticité. Il y a cependant des différences essentielles. Le corps élastique, pour réagir, doit avoir subi une action externe; sans quoi, il demeure inerte, mais garde ses propriétés élastiques. La réaction sera absolument proportionnelle à l'action subie; enfin, elle sera toujours du même ordre. L'être vivant reçoit bien des excitations externes pour agir, mais il ne peut pas demeurer inerte. Si on le place dans le vide où il ne reçoit aucune excitation, il meurt, c'est-à-dire il se transforme intrinsèquement, et il perd ses facultés primitives. Il change substantiellement. La réaction n'est pas proportionnelle rigoureusement à l'action subie: cela dépend des individus. Et même dans le même individu, qui prétendra qu'on mesure la sensation, par exemple, à l'énergie dépensée pour la produire? Enfin, la réaction de l'être vivant n'est pas du même ordre que l'excitation: à une excitation chimique correspondra en dernière analyse un mouvement local, par exemple.

cune était portée par elle-même vers le lieu convenable. Newton en parlant de gravitation universelle, n'emploie pas une expression beaucoup plus juste. Toutefois, cette théorie a l'avantage d'attribuer l'action aux corps eux-mêmes, tandis qu'auparavant on semblait l'imaginer dans la position considerée en elle-même. Pour nous, nous sommes fondés à supposer que le poids (ou la gravitation des corps entre eux) est dû à l'action intime qui circule entre chaque partie de la matière et le milieu mondial que l'on a coutume d'appeler éther cosmique. Il agit sur les corps en les poussant les uns vers les autres, à la façon du ménisque d'un liquide qui rapproche deux corps flottants; nous jurerions qu'ils s'attirent, si le liquide était invisible et son action ignorée.

De tout cela, il résulte que le mouvement est produit sans qu'un corps homogène se meuve lui-même. Comment le pourrait-il en effet? Il est impossible qu'il soit tout entier cause de son propre mouvement: il serait cause pour lui-même d'une actualité qu'il n'avait pas par lui-même; on ne peut pas non plus admettre qu'une partie mette l'autre en mouvement, puisqu'elles sont toutes dans une même disposition.

Le corps naturel aux parties hétérogènes est doué du mouvement immanent. — Mais si la nature d'un même sujet est constituée de parties hétérogènes, l'une pourra causer le mouvement d'une autre, de même qu'un corps agit sur un autre, qui n'a pas le même état énergétique, au point de vue de la chaleur, de l'électricité, etc. Et si la nature est l'auteur de cette action intime d'une partie sur une autre (et nous entendons par ce mot, nature, la raison profonde essentielle de telle substance tendant à une pareille disposition et à un semblable mouvement), si donc ce mouvement est naturel, l'ordre n'en est pas fortuit, mais il naît par lui-même de l'essence; nous aurons donc un mouvement déterminé dans le sujet par le sujet lui-même, non pas selon toute son entité; mais par l'action d'une partie sur l'autre; et cela n'est pas chose accidentelle, mais une nécessité formelle. On appelle immanent le mouvement qui implique action et passion se vérifiant dans un même sujet. On appelle vitale, la nature

qui implique semblable activité, et la vie, sans aucun doute, constitue une nature spéciale, dont le principe déterminant, comme acte premier et comme forme, s'appelle proprement âme.

Vérité de sens commun. — Dans ces propositions, nous n'avons fait que dire avec exactitude ce que tout le monde pense et dit de soi-même, quand, en considérant la nature, on établit une distinction entre les substances animées et les substances inertes. On appelle vivant tout ce que l'on voit remuer par une force propre, ou se développer de soi-même: par exemple un poisson qui remonte un courant, une plante qui croît. Nous disons par analogie que l'eau qui jaillit ou qui coule est vive; l'eau stagnante est dite morte. Il est évident à tous qu'un corps vivant est composé d'organes; par contre, on ne s'est jamais attendu à voir une masse amorphe se déterminer au mouvement par elle-même: l'explosif le plus sensible exige lui aussi une excitation extérieure qui rompe son équilibre chimique instable. Tout le monde appelle âme, le principe formel de vie; bien plus, il est courant de dire qu'un être vivant est composé de corps et d'âme; il est vrai que pour être exacte cette formule demande quelque explication. Ce sont là des vérités que le genre humain a tirées d'une première et rapide intuition de la nature; elles sont le point de départ des recherches philosophiques d'Aristote et de S. Thomas; les analyses les plus subtiles et les plus profondes ne pourront jamais détruire ce que la connaissance commune tient pour certain à bon droit.

Confirmation scientifique. — Bien au contraire, qui ignore la confirmation et l'illustration que l'examen anatomique et physiologique des organes vitaux et de leurs fonctions a apportées aux théories des anciens philosophes? Le microscope a révélé la cellule, élément premier de tout corps vivant.

Dans sa petitesse, elle-même a des parties hétérogènes; à peine constituée, elle tend à se mouvoir selon un ordre déterminé qui provient de sa nature; elle cherche à se nourrir avec les aliments qui l'entourent; elle se dédouble en autres cellules qui reproduisent plus ou moins exactement sa structure, selon la nature de l'être vivant auquel elle appartient; les nouvelles

cellules sont absolument semblables à la cellule génératrice, si elles appartiennent à un être monocellulaire ou à une colonie de cellules, ce qui est la forme de vie la plus simple; elles admettront des différences, si l'être vivant qu'elles constituent exige un organisme complexe. Les différences seront de plus en plus grandes, si la cellule génératrice provient d'un organisme plus complexe, et si elle est en même temps la cellule-œuf, celle qui doit reproduire en un nouvel individu le mode de vie de l'être qui lui a donné naissance.

Nous pourrions, si nous traitions d'histoire naturelle, entrer dans des détails précis, et décrire longuement ces phénomènes; mais ces quelques notions nous suffisent pour mieux déterminer les assertions des anciens philosophes, à la lumière d'une observation plus exacte. Pour la vie plus formellement organique, c'est-à-dire pour la vie végétative, ils mettaient eux aussi, à la base du mouvement vital perpétuel, la nutrition, ou assimilation à l'être vivant de la matière prise au dehors; les plus grandes merveilles de cette même vie étaient pour eux la reproduction d'un nouvel organisme, pareil à l'organisme générateur dans sa structure et ses propriétés. Le microscope a révélé l'ordre matériel du fait, en fournissant une plus grande clarté aux arguments et aux conclusions fondés sur ce phénomène.

Aussi, d'accord avec la sagesse antique et les récentes expériences, nous donnerons les principes les plus importants qui ont trait à la vie organique; ils ont en eux-mêmes une grande valeur, et à notre époque, ils servent d'argument contre les erreurs modernes du matérialisme et de l'évolution.

B) - Unité substantielle et supériorité de l'être vivant sur les autres natures corporelles.

Première preuve: unité d'opération. — En premier lieu, il nous faut affirmer l'unité substantielle de l'organisme vivant, contre ceux qui veulent voir autant de substances qu'il y a de parties diverses par leurs dispositions, et contre ceux qui reconnaissent dans chaque cellule, un individu vivant entièrement constitué. Si l'on n'admet pas l'unité substantielle, l'ordre des parties serait accidentel et fortuit. Or, comment serait-il

constamment déterminé par la nature du germe qui se développe en un merveilleux ensemble d'organes particuliers, il est vrai, mais connexes entre eux et ordonnés à une seule fin?

Pour qu'une telle nécessité préside à l'agencement des parties hétérogènes entre elles, il faut que l'intime essence du tout soit véritablement une. Cette unité est beaucoup plus évidente, quand une partie est détruite par hasard sans que la racine profonde de l'activité soit atteinte: l'action de l'être vivant se concentre alors à réparer le dommage et à restituer l'intégrité de l'organisme. Si les parties étaient substantiellement distinctes, si elles n'étaient pas rendues solidaires par une unité de nature, chacune aurait pour son propre compte ses actions et ses passions, selon ses qualités physiques particulières; elle ne se ressentirait pas des défauts des autres, et elle ne consacrerait certes pas son activité à en réparer les dommages. Ce phénomène se produit pourtant dans les organismes vivants tant que dure la vie, tant que celle-ci n'est pas atteinte au point de diminuer et de tendre à disparaître.

Seconde preuve: l'organisme a une cause dans la substance. — Une preuve encore plus claire de l'unité fondamentale de la nature vivante, c'est qu'elle est le principe et la cause de la constitution première de l'organisme. Comparer celui-ci à un mécanisme artificiel, admettre que les fonctions vitales soient l'effet exclusif de la structure organique, c'est s'arrêter aux pures apparences. L'art humain ne donne pas le principe du mouvement, il le suppose et il s'en sert en le dirigeant avec opportunité au but fixé. Sur le cadran d'une montre, les aiguilles se déplacent mues par une force qui n'est pas dirigée par sa nature à cette fin; ce qui fait tourner les aiguilles dans un espace de temps donné, c'est la disposition accidentelle du ressort, des rouages, de l'ancre; mais la raison et la cause d'une telle disposition des parties n'est évidemment pas dans la montre ni dans aucune machine. Il en va tout autrement dans un organisme vivant. La vie en effet se développe à partir d'une cellule unique, résultant le plus souvent de la rencontre de deux qui se combinent en une seule, et dont l'une est passive, l'autre active. Le germe ainsi constitué a la même structure que les autres cellules: toutefois, il possède une vertu

merveilleuse: celle de se dédoubler et d'engendrer par ce moyen de nouvelles cellules; celles-ci en se différenciant, arrivent à reconstituer l'organisme complet de l'être générateur. Ce dernier, dans les espèces supérieures, se composera de millions de cellules; elles admettent, comme il est juste, une grande diversité pour constituer la tige, les fibres, la moëlle, l'écorce, les feuilles, la graine, ou bien les muscles, les nerfs, les os, les tissus épithéliaux. Mais tout cela était virtuellement contenu dans la cellule-œuf, qui s'est développée nécessairement de telle façon et pas autrement. Si ce développement dépendait d'une disposition accidentelle, une action accidentellement diverse devrait déterminer un autre effet. Or, il n'en est rien, ou bien le germe donne un organisme de telle espèce, ou bien il ne donne rien et meurt. Il y a donc sans aucun doute, une raison substantielle profonde qui précède la constitution de l'organisme. C'est ce qu'exprimait Aristote quand il disait que la nature a fait dépendre les fonctions de l'organe, et non pas l'organe des fonctions, ou encore quand il disait que la même énergie vitale est une énergie de nutrition et de génération: l'énergie de nutrition suppose un sujet constitué; l'énergie de génération le constitue; ce sont deux actes seconds et deux facultés distinctes; mais elles procèdent du même principe vital: il est donc manifeste que l'organisme lui-même résulte de la vie, et n'est pas cause de la vie.

Nature de l'âme, principe de vie. — Cela nous permet de nous former un concept exact de l'âme, acte premier et substantiel qui constitue formellement la matière dans une nature donnée et lui donne donc ici la propriété d'être vivante; *id quo movemur et vivimus primo,* disaient les scolastiques après Aristote, - ce qui nous donne en premier lieu le mouvement et la vie; - le mot *primo,* en premier lieu, sert à bien montrer qu'il est question ici du principe premier qui donne la vie au sujet, et non pas du principe immédiat d'où procède le mouvement vital. Celui-ci peut être une faculté distincte du premier, une propriété procédant de la nature de l'être vivant. Nous avons déjà (1) démontré que la nature

(1) Voir chap. V, p. 85 et suiv.

corporelle ne peut pas être simple, qu'elle doit se composer d'un principe matériel et d'un principe formel: la pure puissance en effet n'existe pas et l'acte pur est esprit. La matière dans les êtres vivants est la même que dans les corps inertes, si nous la considérons dans son état de matière première sans aucune forme. On s'en rend très bien compte en constatant l'assimilation au corps vivant de l'aliment pris au dehors. Si au contraire on considère la matière en tant qu'elle implique les dispositions à la vie, elle doit avoir la structure organique; cette structure peut être rudimentaire au début, pourra atteindre un degré très haut de complexité dans la dernière perfection de l'espèce. L'âme est la raison du développement de l'être vivant et de son mouvement particulier; c'est elle qui détermine la nature du sujet formé; c'est d'elle que l'être vivant tire toute sa perfection.

Supériorité de l'âme sur les autres formes. — Il est ensuite évident qu'une pareille perfection est beaucoup plus grande que dans les corps inférieurs. L'âme est la forme la plus élevée qui soit. Cela semble si manifeste qu'il est peut-être inutile d'en donner les raisons. Il ne sera cependant pas sans intérêt de les indiquer pour pouvoir ensuite en tirer des conclusions péremptoires contre les évolutionnistes. Nous avons parlé d'évidence: en effet, il est bien préférable pour un sujet d'avoir en soi le principe actif de son propre mouvement, plutôt que de le recevoir simplement du dehors. Il est beaucoup plus parfait de prendre la matière au dehors, et de se l'adjoindre par assimilation en la transformant en sa propre substance, comme c'est le cas pour la nutrition, que de pouvoir seulement croître par l'adjonction externe des parties dues à une combinaison chimique des mêmes éléments, comme par exemple dans les cristaux. L'activité est encore plus grande quand un nouvel individu se forme entièrement, comme on le voit dans la génération; dans la nature inférieure, rien ne peut lui être comparé. Par ces manifestations de la vie, il n'est que trop clair que la vertu de l'âme diffère des vertus élémentaires et qu'elle leur est supérieure. Car, d'après les propriétés physiques et universelles des corps, la nature tend simplement à constituer un tout, homogène dans

sa substance et équilibré dans les tendances des énergies diverses. Le composé chimique est homogène; l'élasticité et la capillarité ont un terme limité; la chaleur, l'électricité se répartissent selon une loi donnée, jusqu'à concurrence de ce que les physiciens appellent le potentiel; de fait, elles se répandent de façon à perdre le pouvoir d'agir ensuite par elles-même. Par contre, la forme vitale est un acte qui réunit en lui les parties dissemblables du sujet et leurs diverses activités; elle coordonne celles-ci pour parfaire la constitution du sujet, et c'est justement parce que l'être vivant est entièrement constitué dans sa perfection, qu'il est le principe à son tour d'un mouvement qui dure autant que la vie; et parce qu'il atteint un état d'équilibre, ce n'est pas une raison pour que le cycle des mouvements vitaux soit clos. Donc, parce que l'âme se subordonne et dirige à sa fin les énergies des corps élémentaires et composés, parce qu'elle attire à elle les substances extérieures qu'elle assimile, parce qu'elle constitue les organes de son propre sujet, parce qu'elle est, tant qu'elle dure, une cause perpétuelle de mouvement sans cesse nouveau, pour toutes ces raisons elle est le principe formel d'une nature supérieure de beaucoup à la nature inanimée et à toutes les énergies des éléments chimiques. Il n'est pas question là d'une supériorité accidentelle, intensité de la chaleur, complexité, délicatesse d'un organisme, par exemple. Il s'agit d'une supériorité essentielle de la première raison formelle, qui n'est en aucune façon contenue dans les raisons formelles inférieures.

C) - Erreurs modernes.

Evolution. — On voit maintenant l'absurdité de ces hypothèses dont beaucoup se servirent pour obscurcir les idées et fausser les faits, en affirmant la possibilité de l'évolution universelle [1]: tout d'abord le monde ordonné serait sorti du

---

[1] Nous combattons ici directement la théorie de l'évolution érigée en système absolu, sans aucun recours à une cause supérieure et transcendante. Indirectement, nous refuterons (voir p. 144, fondement expérimental faux du transformisme) la théorie selon laquelle Dieu produirait par son intervention directe les espèces supérieures

sein du chaos des atomes errants; puis, la vie primordiale et unicellulaire serait née des éléments heureusement combinés; enfin, les formes vitales les plus parfaites proviendraient des êtres inférieurs et rudimentaires. Tous les naturalistes sincères savent que les deux dernières propositions sont de pures hypothèses, sans aucun appui expérimental, en contradiction absolue avec tous les faits. Il faut, pour les soutenir, s'imaginer vivants les cristaux formés dans des solutions préparées à cette fin, et vouloir, avec de Vries, appeler espèces nouvelles, les variétés obtenues artificiellement et maintenues à grand' peine en faisant sans cesse violence à la nature, qui d'elle-même avait tendance à retourner à l'unité, à la simplicité des types tout d'abord cultivés.

La génération spontanée n'existe pas. — Quant à la génération spontanée, tout le monde sait, depuis Pasteur, qu'elle n'a jamais existé: sans semer du blé, il n'y a aucun espoir de

---

en transformant les espèces inférieures. Cette thèse semble avoir une certaine analogie avec celle des anciens scolastiques sur la génération spontanée, et ne paraît pas absolument illogique; aussi, nous n'avons pas à nous en occuper directement ici; on pourra lire avec profit sur ce sujet, le livre déjà ancien, mais toujours actuel de De Quatrefages, *L'espèce humaine.* Mais lorsqu'il est question d'évolution, il faut bien prendre garde à ne pas se laisser induire en erreur par la façon de parler: bien souvent, le naturaliste n'entend pas donner une philosophie, mais seulement une description de ce qu'il constate; entre deux organismes fort différents, il peut compter un grand nombre d'espèces intermédiaires; il peut encore montrer la perfection croissante des espèces au fur et à mesure de leur apparition sur notre planète; mais il ne veut pas forcément dire, en dépit de certaines expressions, qu'une espèce supérieure tire vraiment son origine de l'espèce inférieure qui l'a précédée; encore moins, bien souvent, il n'entend pas du tout donner une explication adéquate de la première par la seconde. On applique d'ordinaire les expressions dont il se sert à la transformation des machines, et il ne viendrait à l'idée de personne de croire qu'une machine ait vraiment pour origine celle qui l'a précédée, ou qu'elle s'explique par cette dernière, sans l'intervention du cerveau humain. De même, le naturaliste décrit souvent ce qu'il constate, en termes métaphoriques, sans affirmer ni nier quoi que ce soit de la cause supérieure supposée, et hors de la question où il se cantonne.

récolte; absolument de la même façon, il est impossible de voir jamais naître vers, moisissure, microbe, en un mot animalcule ou végétal, sans le faire dériver d'un être de la même nature. L'unique différence, c'est que le froment se voit à l'œil nu et que sa récolte coûte à l'homme beaucoup de fatigue; les autres manifestations de la vie sont naturellement abondantes et demandent à être vues au microscope. Tel est le fait indubitable.

La génération spontanée est métaphysiquement impossible. — Mais nous, nous affirmons encore la nécessité de ce fait et l'impossibilité du contraire. Pour nous en convaincre, il suffit d'une analyse plus exacte du développement biologique et une connaissance plus exacte de la nature. En effet, dans tous les phénomènes de l'ordre inférieur à la vie, l'espèce du composé ne dépend pas de l'agent extérieur, qui a pour seul rôle d'exciter les éléments à produire leur activité chimique. Tout composé correspond aux éléments seuls; il ne dépend que d'eux et peut-être (pour les isomères) de l'ordre selon lequel ils se combinent. Le principe des anciens: *ignis generat ignem,* le feu engendre de feu, - est vrai en tant que la chaleur du feu détermine communément la combustion des autres corps; mais le feu ne communique pas sa propre nature, qui d'ailleurs n'appartient pas à une espèce déterminée. L'eau, qui, elle, est une substance donnée, ne produit pas d'eau; bref, la nature des corps composés n'a pas tendance à introduire sa propre forme dans une matière étrangère. Au contraire, la nature vivante est la véritable cause pour laquelle sa vie s'étend à la matière qu'absorbe l'être vivant; et tout être animé communique sa propre nature aux éléments eux-mêmes, qui gardent cependant leur état habituel toujours le même. Il y a par conséquent une vertu absolument et essentiellement diverse de la vertu des éléments qui peuvent se combiner entre eux. Il est impossible que l'activité propre de ces éléments atteigne à cette activité-là, trop différente et par trop supérieure à la leur, et qui est propre à la vie.

De plus, toutes les forces chimiques, toutes les énergies physiques tendent à l'homogénéité et à l'équilibre. Deux corps inertes sont substantiellement divers par leur constitution

matérielle diverse; toute force se repose dans la position à laquelle elle tendait. Mais la forme vitale, même celle d'une cellule microscopique, comprend au dessous d'elle et réunit en une unité substantielle des parties hétérogènes; et puis, elle a tendance à se mouvoir d'une tout autre façon que la nature inanimée. Donc, pour de nouvelles raisons, il est impossible que l'on obtienne jamais un organisme même minuscule et rudimentaire, avec n'importe quelle force seule de l'ordre inférieur. C'est en vain que les maîtres de la chimie, appelée par eux organique, se sont vantés d'être arrivés à produire par synthèse certains corps que la nature ne produit pas sans le secours d'un organisme vivant. Il n'y a rien là qui ressemble de près ou de loin à un organisme vital, et aucun laboratoire n'arrivera jamais à nous fabriquer le plus primitif protozoaire.

L'argument suivant devrait suffire: nous avons démontré la supériorité de la vie sur toute la nature inanimée; or, selon le principe de causalité, il est évident que le *moins* n'est pas cause suffisante du *plus*. Donc, il répugne que la vie provienne de la nature inférieure.

La génération spontanée admise par les anciens est fausse, mais non contradictoire. — Qu'on ne nous oppose pas l'autorité des anciens, qui admettaient la génération spontanée *ex putri*, de la pourriture; ils croyaient en effet que les vers se formaient dans les chairs en corruption, que les grenouilles surgissaient des terrains humides. Nous répondrions que le témoignage grossier des sens était le seul fondement de pareille théorie: ils voyaient de nouveaux êtres vivants sans pouvoir percer le mystère de leur origine. Une fois admis le fait qui leur paraissait évident, ils en cherchaient la cause; comme ils ne la trouvaient pas dans les corps voisins de pareils phénomènes, ils avaient recours à la vertu mystérieuse attribuée communément aux sphères célestes. C'est ainsi qu'ils sauvaient le principe de causalité, puisqu'ils supposaient une influence supérieure qui suppléait au défaut de germe. Nous avons vu que le fait véritable est d'accord avec la philosophie que nous ont transmise les anciens; la vérité est ainsi plus solidement établie.

Qu'on le sache bien, S. Thomas enseigne que les êtres vivants d'une même espèce ne peuvent être engendrés que d'une seule façon, car la nature, disait-il, n'a qu'une façon de produire un effet déterminé; aussi, il croyait que les êtres supérieurs ne peuvent se passer d'un générateur de la même espèce. Mais, comme il acceptait un fait que tous croyaient avoir sous les yeux, il expliquait la production spontanée des êtres inférieurs par l'action du soleil sur la matière apte à recevoir des formes semblables. S'il avait connu le résultat des espériences de Pasteur, que dans tous les cas l'être engendré est semblable à celui qui l'engendre, il aurait conclu qu'il n'y a qu'un seul mode possible de génération (1).

Fondement théorique faux du transformisme. — Nous repoussons avec la même énergie la théorie de la transformation des espèces. Comme il n'y a pas ici d'apparences trompeuses dans la nature, les anciens ne se trompaient pas sur cette question: les modernes furent séduits par leurs désirs. Mais la différence substantielle d'une espèce à une autre montre l'absurdité de la mutation des espèces, tout comme la supériorité de la vie sur la nature inanimée montre celle de la génération spontanée. On n'a pu faire dériver les formes nouvelles des formes anciennes qu'autant qu'on a mis dans la structure organique la cause profonde de la vie; or, cette

(1) Les anciens se trompaient en attribuant aux astres une essence et une vertu absolument diverses de celles des corps terrestres. Cependant leur conception devait venir d'une notion tout à fait vraie, peut-être corrompue au cours des siècles. En effet, le corps vraiment céleste, en tant qu'il remplit tous les espaces, est d'une raison formelle différente des autres éléments connus (on le voit à la rapide transmission de l'activité, aux actions magnétiques et autres de ce genre); on veut parler de l'éther cosmique. Il pénètre et agit intimement partout; sans lui, on suppose qu'aucune mutation chimique ne pourrait avoir lieu, pas même peut-être une action corporelle quelconque. Il correspond vraiment à cette notion moins claire et moins exacte qu'avaient les anciens de la vertu des cieux. Et nous mêmes cependant, nous en avons une connaissance des plus imparfaites. La gravitation universelle, les synthèses des éléments, l'électricité ou le magnétisme, phénomènes auxquels appartient la lumière, nous en sont les indices les meilleurs.

structure est par elle-même une disposition accidentelle, qui peut s'altérer de plusieurs façons. Supposons que peu à peu elle aille en s'altérant, ou encore qu'elle change beaucoup et à l'improviste par suite d'un concours fortuit d'actions externes; les conditions de vie seront changées et nous aurons alors une espèce nouvelle; voilà ce que soutiennent les évolutionnistes. Mais c'est le contraire qui est vrai, ainsi que le disait Aristote: l'organisme n'est pas la cause du mouvement vital; c'est le mouvement vital (et la nature qui en est le sujet) qui est cause de l'organisme. Cela est évident dans le développement de l'organisme à partir de la première cellule-œuf, comme nous venons de le voir [1].

Fondement expérimental faux du transformisme. — La nature interne de la faculté nutritive, plus encore celle de la faculté génératrice, reçoit sa détermination en vue de la substance de l'être vivant. Des empêchements, des actions extérieures pourront la forcer à s'adapter; elle adoptera avec une souplesse parfois merveilleuse, des formes accidentelles nouvelles; si on lui fait longtemps violence, elle finira par conserver ces accidents au cours de plusieurs générations successives. Mais il n'y aura jamais là que des variétés accidentelles, qui nous donneront tout au plus des races nouvelles; l'essence même ne sera pas atteinte; or, c'est elle qui est la base de toute les manifestations vitales que l'on voit dans la détermination propre à chaque espèce: grandeur, couleur, mouvement, instinct. En effet, comme nous l'avons dit [2], les qualité des corps élémentaires ne causent pas le mode des actions vitales. C'est l'âme au contraire qui les a dans sa dépendance et les emploie à l'effet déterminé propre à sa nature. Si elle ne peut pas les utiliser à cette fin, la mort s'ensuit. C'est dans cette propriété, et non pas ailleurs, qu'il faut rechercher le caractère vrai de l'être générateur qui produit un être semblable à lui-même; les forces physiques, la structure organique ne sont que ses instruments. Enfin, les expériences qui ont fait rejeter la génération spontanée, démontrent encore la stabi-

---

(1) Voir plus haut, p. 136-137.

(2) Voir plus haut, p. 138 et 141.

lité des espèces. Car il n'est pas seulement vrai que tout être vivant provient d'une cellule, mais il faut encore ajouter d'une cellule de même nature.

Nous avons ainsi exposé la partie principale de la treizième thèse: *corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subjecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem seu partes heterogeneas*, les corps se divisent en deux classes: les corps vivants et les corps inertes. Chez les vivants, pour qu'il y ait dans un même sujet une partie active et une partie passive, la forme substantielle, que l'on appelle âme, exige des organes, c'est-à-dire des parties hétérogènes.

D) - ENTITÉ DE L'ÂME EN GÉNÉRAL.

L'animisme. — Il nous faut encore expliquer cependant comment on doit entendre ces expressions: partie motrice, partie passive, et de quelle façon on peut attribuer à l'âme le mouvement vital. Faut-il penser que l'âme soit la partie motrice et le corps la partie passive? C'est ainsi que le comprirent les partisans du système appelé animisme: selon eux, tout se passe comme si l'âme était une substance qui subsisterait par elle-même, qui aurait une énergie propre et qui exercerait son action sur le corps, sujet de l'action.

Réfutation de l'animisme. — Cette théorie est certainement à rejeter. Elle aurait pour conséquence d'admettre que l'âme seule est vivante, motrice d'un corps inerte. Quand nous, nous parlons de vie organique, nous parlons d'un organisme qui vit par l'âme; or, l'organisme, sans aucun doute est matériel. De plus, il s'ensuivrait que l'âme serait une substance simple et subsistant par elle-même; dans ce cas, ainsi que nous le montrerons plus tard (1), la faculté intellectuelle ne pourrait pas ne pas lui convenir. Mais il y a de trop grandes répugnances à accorder aux plantes et aux organismes des bêtes un esprit qui les animerait: en agissant sur

(1) Voir chap. X, p. 192 et suiv.

eux, jouirait-il ou non d'entendement? Pour produire avec intelligence le mouvement organique, il faudrait une science trop grande, dont nous n'avons pas conscience nous-mêmes, nous, les hommes. Si au contraire l'âme agit sans comprendre, il est vraiment extraordinaire qu'une substance simple, placée en dehors des différences corporelles, ait une action si ordonnée sur un corps. Nous devons rejeter l'hypothèse de petits esprits moteurs de la nature: celle-ci a une constitution bien différente.

L'âme, vraie forme substantielle. - L'essence de l'âme nous est indiquée par ces mots de la thèse: *forma substantialis, animae nomine designata,* la forme substantielle, que l'on appelle l'âme. - D'ailleurs nous étions déjà arrivés à ce concept exact par l'examen des phénomènes qui nous la font connaître ([1]). Or, la forme, en tant que forme, n'est pas une substance ayant par elle-même une existence propre et une action propre. Elle agirait alors sur le sujet passif comme cause efficiente, non point comme cause formelle. La forme est principe de la substance, elle n'est pas une substance à laquelle conviendrait l'actualité propre d'existence; avec la matière, elle constitue l'être véritable, auquel l'acte d'existence doit être attribué, et d'où procède l'action. Ce serait se tromper lourdement que de changer la cause formelle en cause efficiente: or, c'est ce que font ceux qui admettent que l'âme, exerçant une activité propre, produit un mouvement quelconque dans le corps ([2]). La forme, en communiquant à la matière son entité, devient son acte premier; elle est cause que les propriétés, les actions, les mouvements, procèdent de la matière ainsi informée, ou plutôt du corps.

L'âme, principe de développement et de mouvement. — L'âme est tout simplement une forme; les propriétés dont elle est l'origine dépassent de beaucoup celles des corps élémentaires et de leurs composés; pour être introduite dans son sujet, elle suppose un organisme primitif, au moins une cel-

---

([1]) Voir plus haut, p. 137.

([2]) C'est une forme de l'erreur de Scot, voir chap. V, p. 93 et suivantes.

lule, préparée par un autre être vivant; ensuite, dans cet organisme, elle est la cause du développement jusqu'à ce que l'être ait atteint la parfaite constitution de la nature spécifique à laquelle il appartient. A elle encore, le corps informé devra d'être capable de comprendre dans son unité substantielle, due à l'acte unique qu'est la forme substantielle, une partie motrice et une partie passive. Comme le mouvement immanent se vérifie dans la vie sensitive et dans la vie intellectuelle, nous aurons à le bien déterminer quand nous rechercherons à nous faire une notion exacte de ces activités plus nobles. Dans la vie purement et formellement organique, dont l'activité a pour but de constituer l'organisme, autrement dit dans la vie végétative, un mouvement précédent doit donner le premier ébranlement. Ce sera peut-être l'être générateur; ce sera encore n'importe quelle excitation due à un déséquilibre physique, là où les tissus organiques sont plus délicats, plus irritables; épithélium, par exemple, cellules nerveuses, cellules plus facilement mobiles. Quelle que soit l'origine du mouvement ou de l'altération dans l'être vivant, il s'ensuit un mouvement continuel, dû à l'irritabilité qui lui est propre; la réaction ne correspond pas à l'action subie; grâce à l'énergie intérieure, le mouvement est continuellement excité; il se transmet de partie à partie; celles-ci sont diverses par leur disposition matérielle, mais elles ne sont qu'une substance par l'unité de l'âme qui les assemble en un acte supérieur à l'ordre de la nature inerte.

Quant au sens et à l'intelligence, qu'il nous suffise de remarquer que leur mouvement (1) est seulement analogue à celui de la nature corporelle et de l'organisme matériel. Il ne faut pas alors lui attribuer la signification propre qu'il a lorsqu'il s'agit de l'être mobile, c'est-à-dire des corps. Dans la connaissance sensitive, à plus forte raison dans la connaissance intellectuelle, nous avons une opération purement immanente, c'est-à-dire une opération qui procède du sujet opérant, et qui demeure en lui comme perfection. L'être sensible et l'être intelligent se meuvent à leur façon, lorsqu'ils

(1) Sur les différents sens du mot « mouvement », voir chap. I, p. 2.

acquièrent par leur opération une perfection qu'ils n'avaient pas. Le principe, origine de l'opération, est dit moteur par analogie; le sujet qui reçoit l'opération est passif par analogie. Voilà ce que nous pouvons dire sans entrer dans les détails. Plus tard (1) nous pourrons donner des explications plus précises quand nous aborderons des cas particuliers.

Ce que nous venons de dire peut servir à expliquer, au moins en partie, la quatorzième thèse qui s'énonce ainsi: *Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit; et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur*, les âmes de l'ordre végétatif et sensitif ne subsistent pas par elles-mêmes et ne sont pas produites par elles-mêmes: elles existent seulement comme principes d'existence et de vie de l'être vivant. Comme elles dépendent entièrement de la matière, la corruption du composé entraîne par accident leur corruption.

Les âmes sensitives et végétatives dépendent intrinsèquement de la matière. — Ici, contre Platon, l'âme sensitive est mise dans la même catégorie que l'âme végétative, pour ce qui est de la dépendance de la matière. Cela peut sembler étrange; la connaissance ébauchée dans le sens paraît de beaucoup supérieure à la passivité matérielle; de fait, Platon classait plutôt l'âme qui sent avec l'âme qui comprend. Nous aurons l'occasion de voir pourquoi S. Thomas et les scolastiques, après Aristote, ne partagent pas à bon droit l'avis de Platon, quand, pour démontrer la subsistance propre de l'âme humaine, nous devrons mettre en parallèle le sens et l'intelligence (2). Mais nous devons déjà tenir ceci pour certain: si l'âme est simplement acte substantiel de la matière, en d'autres termes, si elle est forme corporelle et rien de plus, si elle ne s'élève absolument pas au dessus de la nature matérielle par quelqu'une de ses opérations dont elle soit le prin-

---

(1) Sur le mécanisme de l'opération sensible, voir chap. X, p. 198; sur celui de l'opération intellectuelle, voir même chap., p. 214 et suiv., et en particulier pour le sujet qui nous occupe, p. 218.

(2) Voir chap. VIII, p. 154 et suiv., et chap. X, p. 196 et suiv.

cipe ou la raison formelle, elle dépend tout entière de la matière même dans son entité première. Car, si elle avait une existence indépendante, si par elle-même elle était un être doué de l'existence propre, elle aurait une action propre, puisque l'opération ne peut pas ne pas suivre naturellement l'existence.

Or, dans la vie végétative, dont le seul rôle est la complète constitution de l'organisme, la forme est évidemment entièrement matérielle et absolument liée aux conditions des corps. Elle s'élève seulement au dessus de la nature inerte parce qu'elle comporte une disposition et une activité, que ne peuvent expliquer toutes les énergies du monde corporel, ainsi que nous l'avons déjà dit [1]. Donc, l'âme végétative est entièrement liée à la matière dans son opération et dans son entité, elle n'opère pas par elle-même, elle n'existe pas par elle-même; elle compose avec la matière le sujet qui seul existe et opère; elle dépend donc tout à fait de la matière dans son origine, dans sa durée, dans sa fin. Elle existe en somme seulement comme l'acte du sujet qui la reçoit. Donc, elle ne peut exister sans ce sujet.

Elles naissent, se corrompent comme les autres formes. — Nous revenons ici au problème de la production et de la cessation des formes [2]. Si on les considère en elles-mêmes en faisant abstraction de leur rapport à l'autre principe, avec lequel elles constituent ce qui existe vraiment, on ne pourra imaginer, on n'arrivera même pas à concevoir leur commencement et leur fin. Au contraire, si on les regarde comme la raison formelle du composé, alors on comprendra ce problème. Si le composé existe, elles sont l'acte de celui-ci. S'il n'existe pas, elles ne sont pas non plus. C'est ce que signifient ces mots: *sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit*, elles existent seulement en tant que principe d'existence et de vie pour l'être vivant. - On parle d'existence et de vie pour indiquer que la vie substantielle et première d'où pro-

---

(1) Voir plus haut, p. 138 et 141.

(2) Nous l'avons déjà abordé, chap. V, p. 95; nous reviendrons sur ce sujet, chap. VIII, p. 159.

cèdent les opérations, actes seconds et accidentels, n'est que l'essence même du vivant, et qu'on ne peut la concevoir comme une perfection ajoutée à la substance.

En dernier lieu, il est dit dans la thèse: *corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur,* si le composé se corrompt, par le fait même les formes se corrompent par accident. - En effet, si je cesse de penser, ma pensée n'existe plus; point n'est besoin de rechercher si une force l'a détruite, ou en quel lieu elle s'en est allée; elle n'existe plus, tout simplement parce que je ne suis plus pensant de telle façon. Absolument de la même façon, si le sujet vivant se corrompt, sa vie n'existe plus, pas plus que l'âme qui en était la raison formelle. Cette âme est donc corrompue par la corruption même de l'être vivant. Mais on ajoute qu'elle se corrompt par accident, parce que l'action corruptrice a eu pour terme l'être vivant entier, et non pas l'âme toute seule; il ne peut en soi y avoir de corruption que de ce qui existe par soi. Cependant il est vrai pour les principes de l'être qu'ils perdent l'existence autant qu'ils l'avaient, en proportion de leur participation à cette existence entière.

Beaucoup d'autres considérations se rattachent à la notion de la vie corporelle et formellement organique. Mais ce que nous avons dit est suffisant pour donner les bases de la doctrine de S. Thomas, qui exprime l'opinion unanime sur ce point de l'ancienne Ecole chrétienne.

CHAPITRE VIII.

AME HUMAINE

FORME SUBSTANTIELLE SUBSISTANTE

THESIS XV. - *Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subjecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.*

THESIS XVI. - *Eadem anima rationalis ita unitur corpori ut sit ejusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi quo ipsa est* (1).

SOMMAIRE: *A*) PRÉLIMINAIRES: Vérité certaine, difficile à expliquer, p. 152; comment nous connaissons l'âme, p. 153.

B) UNICITÉ DE L'ÂME HUMAINE, CRÉÉE, IMMORTELLE: Le corps animé est principe de sensation, p. 154; réfutation de l'erreur de Platon, p. 154; la sensation dépend intrinsèquement de la matière, p. 156; le sujet sensible a une essence unique et composée, p. 156; conscience de notre unité substantielle, p. 157; notre connaissance ne s'explique que par notre unité substantielle, p. 157; l'opération intellectuelle ne dépend pas de la matière, p. 158; l'âme humaine est donc subsistante, p. 159; donc, l'âme humaine est créée, p. 159; l'âme humaine est incorruptible, p. 161; connexion entre l'immortalité et la création de l'âme, p. 162; quand l'âme est-elle créée?, p. 163.

C) L'ÂME HUMAINE FORME SUBSTANTIELLE: Doctrine infaillible de l'Eglise, p. 164; preuves philosophiques, p. 165; réfutation de Scot,

---

(1) *Thèse XV.* - Au contraire, l'âme humaine subsiste par elle-même; lorsqu'elle peut être infusée dans un sujet suffisamment préparé, elle est créée par Dieu et elle est, par sa nature, incorruptible et immortelle.

Thèse XVI. - La même âme raisonnable est unie au corps comme sa forme substantielle unique, et par elle, l'homme est homme, animal, vivant, corps, substance et être. Donc elle donne à l'homme tous ses degrés essentiels de perfection; en outre, elle communique au corps l'acte d'existence par lequel elle existe elle-même.

A) Préliminaires.

Vérité certaine, difficile à expliquer. — Que l'homme ait une âme spirituelle, voilà certainement une vérité courante; ce n'est pas une de ces notions profondes réservées aux seuls philosophes; ceux-ci, au contraire, avec leurs raisonnements courent grand risque d'en voiler l'évidence par quelque sophisme. Tout le monde se rend compte que nous vivons par l'âme et que notre âme ne dépend pas, dans son entité, de la matière. Sans chercher plus loin, la foi enseigne aux chrétiens, le sens commun au genre humain, que nous avons en nous une âme spirituelle.

Cependant, la philosophie a le droit d'approfondir cette vérité; une analyse attentive des deux concepts assemblés par cette expression, âme spirituelle, nous offre une difficulté qui n'est pas à mépriser. D'une part, l'âme implique un principe formel de vie; avec la matière qui lui est jointe, elle constitue un sujet vivant, sujet premier d'existence et d'opération. Donc, ce n'est pas elle qui a l'existence et l'opération en propre. D'autre part, comme le mot « esprit » désigne au contraire un sujet simple, qui existe par lui-même indépendamment de toute matière; celle-ci n'entre pas en composition avec lui; en même temps, il est clair que l'âme doit appartenir au genre de la substance, et qu'on ne peut pas la dire spirituelle comme si elle était une propriété de l'esprit, à la façon d'un accident. L'esprit ne pourra donc pas, semble-t-il, être l'acte du corps, il ne pourra pas être vraiment une forme; il sera le moteur, force extérieure au sujet qui lui paraît joint. Cette opposition difficile à résoudre divisa les deux plus grands philosophes de l'antiquité, Platon et Aristote. Le premier se complut à considérer la spiritualité du principe de connaissance; il conclut que les âmes sont absolument libres à l'égard des corps; elle n'y sont emprisonnées que par punition de quelque faute. Le second, observateur plus attentif de la réa-

lité, ne doute pas que l'âme intellectuelle elle-même ne soit la forme de l'homme; pour ce qui est de la spiritualité de l'âme, il en parla assez et de façon suffisamment claire pour montrer son sentiment, mais il ne l'affirma pas avec l'insistance de son maitre. Beaucoup de Saints-Pères préfèrent la doctrine de Platon, parce qu'elle est résolument spiritualiste; quelques uns trouvèrent la doctrine d'Aristote, absolument contraire à la réalité et fausse entièrement, tout au moins dangereuse. Mais les scolastiques firent la pleine lumière sur les points de la doctrine péripatéticienne qui pouvaient être quelque peu obscurs; ici encore, ce qui permet de résoudre de la manière la plus satisfaisante les objections et ce qui rend la vérité plus certaine est la profonde doctrine de S. Thomas.

Comment nous connaissons l'âme. — La plus haute et la meilleure manifestation d'une nature, c'est l'action qui prend nom d'opération quand elle est immanente au sujet dont elle procède. Elle correspond à la vertu, à la faculté, propriété émanant de la substance, suivant la nature de celle-ci. Nous ne pouvons nous connaître nous-même que par les actes qui procèdent de nous. Nous savons que nous existons seulement par le fait que nous existons; un homme privé de toute sensation est semblable à une plante. Mais les facultés de connaissance sont éveillées en nous; elles ont d'elles-même une conscience plus ou moins parfaite; elles perçoivent tout ce qui en nous n'est pas faculté de connaissance, et nous arrivons à la connaissance de toute la substance humaine, principe et cause de ces actes. Il n'y a pas là d'intuition directe de la substance, mais il s'agit d'une connaissance propre et proportionnée, car il y a entre les opérations et les facultés qui les produisent, et entre celles-ci et le sujet dont elles sont l'ultime perfection, une proportion intrinsèque.

Or, si une nature est composée de matière et de forme, elle consiste beaucoup plus dans sa forme que dans sa matière. La matière expliquera et causera un certain mode de l'action, mais la détermination et la perfection de celle-ci viennent certainement de la vertu active qui correspond à la forme. Et ainsi, c'est l'âme qui doit nous donner la cause et la mesure de la perfection de l'être vivant; l'homme vaudra

donc ce que vaudra son âme; c'est surtout par l'âme, en définitive, que nous connaîtrons l'homme, et c'est par ses opérations que nous connaîtrons l'âme.

B) - Unicité de l'âme humaine, créée, immortelle.

Le corps animé est principe de sensation. — Cela posé, j'ai une conscience très certaine que c'est bien moi qui ai ce corps; il vit comme une partie de moi-même; c'est dans ce même corps que je sens, que je comprends, que je veux. Ce corps, désigné numériquement, était petit tout d'abord; il a grandi et s'est développé; il a donc une vie végétative. Ce n'est pas seulement sa nature corporelle qui l'a ainsi formé; tous les corps en effet n'ont pas cette vertu, mais seulement les corps organisés; ceux-ci sont organisés grâce à un principe supérieur, cause de vie, appelé âme. Il y a donc en nous une âme, forme vitale, par laquelle le corps se nourrit et se renouvelle. Mais ce corps se ressent des impressions externes. Il ne reçoit pas tout simplement l'effet physique de l'action exercée sur lui; il perçoit à sa façon l'agent extérieur, et fréquemment encore il perçoit même sa propre passion; plus que la vie végétative, cette opération sensitive exige un principe supérieur à la nature corporelle. Si elle convient au corps, ce ne peut être que par une âme qui lui donne la vie: le corps animé est principe complet et en même temps sujet de la sensation.

Réfutation de l'erreur de Platon. — Platon et beaucoup d'autres après lui crurent vraiment que l'âme seule était sujet de sensation. Leur illusion était due à la simplicité nécessaire de l'acte sensitif [1]. Mais ils ne prirent pas garde que cette simplicité est formelle, qu'elle procède de l'unité de l'âme, et qu'elle n'exclut pas l'extension dimensive du sujet matériel. Au contraire, il est certain que la dimension et la matérialité conviennent à la sensation; or ces notes seraient impossibles si la sensation était un acte de l'âme seule.

En premier lieu, la sensation est un rapport d'une certaine nature à un objet; ce rapport est la conséquence de la passion produite par l'objet dans l'être qui sent. Or, quelle

---

[1] Voir sur la valeur de la connaissance sensible, chap. X, p. 198.

passion pourrait déterminer toutes les qualités corporelles possibles en une substance libre de toute matière, comme est l'âme en elle-même? Rosmini a beau dire que l'âme sent l'altération du corps; il n'est pas vrai que l'âme ait par elle-même une perception quelconque du corps; car certainement elle serait consciente d'une perception naturelle de ce genre, puisque rien ne s'oppose dans sa simplicité, à la réflexion sur ses propres actes. Ensuite, la conscience nous dit que nous sentons l'objet extérieur, et non pas notre corps modifié; enfin, nous souffrons dans notre corps, la conscience nous en est témoin: soit que la lésion vienne du dehors, un coup, par exemple, soit qu'elle naisse en nous-mêmes, mal de dents, etc.: or, il serait absurde et contraire au sens commun que l'âme souffrît ainsi sans être atteinte en elle-même.

En deuxième lieu, tant dans l'objet senti par lui-même que dans le sujet sentant, la sensation demeure liée aux conditions matérielles, c'est-à-dire aux mesures quantitatives qui sont la conséquence de la propriété première et la plus profonde du genre corporel: en effet, la sensation, passive par essence, correspond à l'action exercée par l'objet, et reçue dans un organisme étendu, incapable de la recevoir s'il était privé de parties. D'autre part, l'objet est senti d'après ses dimensions, et donc d'après ses mesures de lieu et de temps, d'après sa désignation numérique. De plus, quand l'impression même est perçue (surtout en ce qui concerne le toucher), elle est une, et par suite étendue, tout comme l'organe atteint. Et tout cela est intrinsèque à la sensation; aussi, nous devons dire que celle-ci est liée encore aux conditions matérielles, quantitatives, et qu'elle ne sort pas de l'ordre corporel.

En troisième lieu, il y a un fait inexplicable si l'âme est capable par elle-même de sensation, si elle a pour objet ou terme de cette sensation le corps animé, et si les altérations de celui-ci sont ce qui l'excite immédiatement à sentir: les sens externes en effet dont le siège est dans les organes périphériques, perçoivent par eux-mêmes les qualités qui les émeuvent, mais il est toutefois certain que nous n'avons pas conscience de la sensation demeurée incomplète tant que l'impression externe n'est pas transmise par les nerfs aux

centres internes et au sens commun, ainsi appelé parce qu'il a pour rôle de recueillir les actes divers des sens extérieurs et les impressions subjectives; les raisonnements des anciens sont sur ce point d'accord avec les expériences modernes. Or, pourquoi cette communication de cellules nerveuses périphériques avec les cellules centrales est-elle nécessaire si la sensation n'est pas intrinsèquement liée au corps?

La sensation dépend intrinsèquement de la matière. — La sensation n'est donc pas, comme le voulait Platon, une opération de l'âme seule; Aristote eut raison d'enseigner qu'elle est un acte du composé entier, de l'organe animé. Elle ne peut être due au corps seul, car elle est trop supérieure au mouvement matériel qui change le sujet sans lui donner aucune perception. On ne peut pas l'attribuer non plus à l'âme seule, car elle est liée intrinsèquement aux mesures quantitatives dont est libre une substance simple. Elle provient donc des deux principes à la fois, matière et forme, corps et âme.

Mais devons-nous admettre que chacune des parties composantes opère à sa façon et qu'elles concourent pour leur part toutes les deux à constituer l'acte parfait? Certainement non, répond S. Thomas, car alors il n'y aurait d'unité que dans le terme ou dans quelque chose de produit; au contraire, tous les arguments prouvent une unité de principe composé, et une unité formelle de l'acte sensitif qui en procède. Qu'on n'aille donc pas penser que l'âme éprouve pour sa part une sensation, et que le corps ou la matière en éprouve une pour la sienne, mais l'âme et la matière constituent ce tout qui est capable d'émettre la sensation, reçue ensuite elle-même dans le même sujet.

Le sujet sensible a une essence unique et composée. — Nous avons démontré que l'être opérant dans le corps animé et sensible est vraiment un; faisons appel maintenant à un principe évident: ce qui existe, voilà ce qui opère; ou encore: une chose opère selon sa constitution essentielle. Or, si l'âme et la matière s'unissent pour composer l'être sentant, s'ils sont par leur union un seul principe d'opération sensible, il en résulte qu'ils constituent évidemment une seule substance qui éprouve la sensation par un acte unique et qui

existe avec un acte unique. Si nous négligeons pour le moment l'actualité d'existence pour ne considérer que la constitution essentielle, l'âme sensitive et le corps animé forment une essence unique, une substance composée mais véritablement une.

Conscience de notre unité substantielle. — Faisons un pas de plus: nous observons que nous sommes certains d'être nous-mêmes à la fois capables d'éprouver des sensations et de comprendre; la conscience nous en rend un témoignage indubitable. C'est moi qui sens, c'est moi qui comprends. Cela n'aurait pas lieu, si l'âme sensible n'était pas elle-même le principe de l'intelligence dans le sujet. A supposer le contraire, l'âme intellectuelle pourrait peut-être connaître l'âme sensible; elle n'éprouverait certes pas de sensation elle-même. Elle percevrait peut-être le corps comme un terme de son opération, elle ne percevrait pas les impressions subies par le corps comme les siennes propres. Elle aurait peut-être conscience d'elle-même comme d'un moteur du corps; elle le sentirait comme une chose en son pouvoir; elle n'étendrait pas son moi au corps même; elle ne dirait pas: j'éprouve une sensation, je souffre, je me nourris, je pèse tel poids, puisque tout cela se vérifie dans le corps lui-même. Il faut donc conclure nécessairement que le même principe intelligent ne fait qu'un avec le principe sensible; c'est lui qui s'unit au corps doué de la vie végétative et sensible, à la matière animée et vivante, pour former une seule substance.

Notre connaissance ne s'explique que par notre unité substantielle. — Cette vérité reçoit une confirmation éclatante de la façon dont procède notre connaissance intellectuelle: celle-ci s'ignore elle-même avant de recevoir une excitation des sens; elle est liée à ces mêmes sens dans son objet, comme dans l'exercice de son activité, que le moindre défaut des organes des sens a tôt fait d'empêcher; il est facile de rendre compte de ces phénomènes, si la substance intelligente est en même temps l'âme véritable de notre corps; tout, au contraire, devient incohérent et absurde dans le cas d'un esprit qui aurait une essence à lui, une existence distincte de celle du corps, une subsistance indépendante et libre; l'âme opè-

rerait alors à la façon des esprits libres: elle se comprendrait elle-même directement, elle comprendrait aussi directement la nature spirituelle; elle ne verrait pas son activité empêchée par des défauts corporels.

L'opération intellectuelle ne dépend pas de la matière. — Quand nous exposerons spécialement la nature de notre connaissance [1], nous dirons comment l'intelligence humaine dépend de la partie sensible de l'âme. Nous verrons que cette dépendance est chose accidentelle à l'intelligence en général, bien qu'elle soit propre à celle qui est unie au corps. Toutefois, le principe intelligent reste dans une dépendance extrinsèque à l'égard de la matière. Mais il est absolument vrai que l'intelligence la plus faible exige cependant une entité substantielle capable d'opération et d'existence propres; elle ne comporte en elle, comme partie composante, aucune matière, et l'opération intellectuelle proprement dite ne procède pas de cette matière. Voici comment on le démontre: il est impossible qu'une opération due à un principe matériel n'en retienne pas quelque condition: elle gardera la marque de cette première propriété radicale du genre corporel, à savoir les mesures quantitatives et les déterminations de l'être concret et singulier. Car, toute opération est l'actualité ultime de la nature; c'est en elle qu'elle trouve toute sa cause: il y a donc répugnance à ce qu'elle n'en dépende pas dans son mode d'être et qu'elle n'en retienne aucune trace. Or, l'acte intellectuel est essentiellement opposé à la concrétion matérielle; il n'en retient aucune mesure, aucune marque; il la dépasse intrinsèquement, comme tout le monde le voit et comme on s'en rendra encore mieux compte quand nous développerons la thèse de la connaissance [2]. Donc, l'acte intellectuel de l'homme procède lui aussi d'un principe supérieur à la ma-

---

[1] Voir chap. X, p. 207 et suiv.

[2] Voir chap. X, p. 207; nous verrons dans ce même chapitre, p. 211, un argument prouvant que la connaissance que nous avons des corps démontre la spiritualité de notre âme. Cet argument devrait prendre place ici, si nous avions l'intention de démontrer apodictiquement cette thèse. Il nous servira à montrer la nature de notre connaissance.

tière; quel que soit son mode d'union à celle-ci, il a une activité propre, à laquelle le principe inférieur ne peut pas avoir intrinsèquement part.

L'âme humaine est donc subsistante. — Par conséquent, ce même principe supérieur a l'existence par lui-même, comme il a une opération à lui. Quand nous disons que l'âme humaine, à la différence de toutes les autres, est subsistante, nous entendons parler de cette existence propre, qui n'est pas seulement participée dans la constitution de la nature composée. Il a été dit, dans la thèse XIV: *Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt,* les âmes de l'ordre végétatif et sensible ne subsistent jamais par elles-mêmes. - Après l'analyse que nous avons faite de l'opération sensible, il est clair qu'on a eu raison de ranger dans la même catégorie, les âmes des animaux et celles des plantes: elles dépendent toutes intrinsèquement de la matière, puisqu'elles n'ont pas d'opération propre, mais que le composé corporel est seul principe et sujet de sensation, comme de vie végétative.

On dit ensuite dans la thèse XV: *contra, per se subsistit anima humana,* au contraire, l'âme humaine subsiste par elle-même. - Pour le démontrer, il a suffi d'une première notion de l'acte de l'intelligence. Nous n'avons pas, nous autres, d'autre moyen de connaître la substance, que l'opération qui en procède: ce qui est, voilà ce qui opère, et chaque être opère comme il existe.

Donc, l'âme humaine est créée. — Tout ce qui a trait à la production et à la corruption des âmes est une conséquence immédiate de la manière d'être (1). S. Thomas, d'accord avec Aristote, avait bien compris que les formes n'ont pas en elles-mêmes une existence propre; le composé selon lui, n'existe pas non plus comme une conséquence de l'actualité des parties; celles-ci n'existent qu'en tant qu'existe d'abord le tout, selon une priorité de nature. C'est l'existence du tout qui est communiquée aux parties; de même, le Docteur angélique voit avec évidence que les formes ne sont pas faites: par elles-mêmes, elles ne sont pas le terme produit par l'agent; la

(1) Ce sujet a été développé au chap. V, p. 95 et suiv.

chaleur n'est pas faite par elle-même, puis introduite dans le fer; la pensée n'est pas d'abord produite, puis ajoutée à l'esprit; mais le sujet est amené par une vertu active à avoir en soi une forme ou un acte qu'il n'avait pas auparavant.

Il y a des philosophes (1) qui sont contraints par force à parler comme S. Thomas, au sujet de la production des formes: mais il faut bien faire attention qu'en se servant des mêmes mots, ils en diminuent la signification, car ils admettent que toute entité réelle a en elle-même une existence propre; ils ne peuvent pas avoir de cette production des formes un concept clair; ils n'acquièrent pas une vraie conviction de ce qu'ils disent; ils ne réussissent pas à se libérer de cette conception obsédante, que tout ce qui, pour eux, existe, est produit pour soi-même; aussi avant l'union avec le principe opposé, ils admettent qu'un principe d'être existe déjà; il existe donc par lui-même; comme il est produit selon toute son entité, il ne peut être fait que par création.

L'âme végétative et l'âme sensible, toutes supérieures qu'elles sont aux formes communes à tous les corps, demeurent toutefois dans l'ordre des formes corporelles dépendantes de la matière (2). Elles sont donc produites quand la vertu d'un agent proportionné amène la matière à recevoir l'acte correspondant à telle nature vivante; c'est ainsi que cette matière devient animée. La différence entre les formes vitales et les formes inertes réside en ce que les secondes résultent des seules forces des éléments qui déterminent la nature du corps composé; la vie au contraire exige un être générateur vivant, de la même espèce. Mais l'âme nouvelle est due dans le germe à la vertu de l'être générateur, tout comme la forme du corps composé résulte de l'altération réciproque des corps élémentaires. C'est l'être générateur qui a par lui-même formé la cellule capable de telle vie, c'est sa vertu particulière qui est la cause efficiente de la vie: l'âme de l'animal, l'âme de la plante, pas plus que la forme du corps composé, ne viennent du dehors: elles naissent plutôt du sujet placé dans la dernière

(1) Voir encore chap. V, p. 88 et 93.
(2) Voir chap. VII, p. 148.

disposition préparatoire, sous l'influence d'une action suffisante. Qu'on le note au passage, la Sainte Ecriture, insinue cette vérité quand, dans la Genèse, l'auteur sacré ne fait aucune allusion à une création quelconque de ces âmes: Dieu commanda que la terre et la mer produisissent ces êtres vivants. Le commandement divin est la volonté très efficace de Dieu: *dixit et facta sunt;* il dit, et les choses furent faites. - Les nouveaux êtres vivants surgirent de la matière terrestre, chacun selon son espèce, par la seule efficace de la parole divine; qu'on ne songe pas à l'évolution, selon laquelle les forces inférieures suffiraient à expliquer la vie. Le texte sacré tiendra un tout autre langage au sujet de l'origine de l'âme humaine.

Celle-ci au contraire, est produite pour elle-même puisqu'elle a une existence propre; comme elle est simple, elle est créée. Qu'elle soit créée dans le corps, comme âme lui donnant la vie, cela n'enlève rien à la vérité de sa création, et ils s'en rendent bien compte les défenseurs d'une autre théorie qui pensent avoir suffisamment répondu, au sujet des autres formes, en disant qu'elles sont produites dans le sujet (1). Oui, notre âme est bien créée dans le corps, et elle a ainsi une relation intrinsèque à celui-ci, elle en dépend pour se multiplier numériquement. Mais elle est subsistante; elle existe pour elle-même, elle est produite par elle-même, elle est créée. C'est ce que laisse entendre l'Ecriture quand elle dit: Dieu souffla dans la face d'Adam l'esprit de vie, et Adam fut vivant.

L'âme humaine est incorruptible. — Ce que nous avons dit de l'origine de la vie, vaut aussi pour la fin: le raisonnement qui a servi à établir la production des formes, démontre tout aussi bien leur disparition, ou au contraire leur permanence dans l'être, quand la matière vient à avoir une disposition contraire à la vie, et que le sujet cesse de vivre. L'âme cesse ou non d'exister parce que, comme nous l'avons dit (2), la vie est un acte premier et substantiel, et que dans

---

(1) Voir chap. V, p. 94.
(2) Voir chap. VII, p. 137 et 146.

les êtres vivants il n'y a pas de distinction entre la vie et l'existence. Si l'âme n'existait qu'en tant qu'existait le vivant, elle meurt avec lui, tout comme disparaît la rotondité d'une sphère qui s'écrase. L'âme qui avait en elle une existence propre la conserve naturellement; elle ne dépend pas plus, dans la durée, de la matière qu'elle n'en dépendait dans son opération et son existence; elle est vraiment incorruptible et on doit la proclamer telle.

Aussi, dans la thèse précédente, on dit que les âmes inférieures *cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur*, se corrompent par accident du fait même de la corruption du composé, puisqu'elles dépendent entièrement de la matière. - Mais l'âme humaine *a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis*, est créée par Dieu; de sa nature elle est incorruptible et immortelle. - Elle ne se corrompt pas par elle-même, puisqu'elle est simple; elle n'est pas corruptible à cause du sujet matériel, puisqu'elle a l'existence en propre, indépendamment de la matière; elle l'a de par sa nature à elle, et cela nous suffit pour nous rendre assurés de sa durée perpétuelle effective, car Dieu, de qui l'âme reçoit l'existence, n'est jamais cause qu'un être perde ce qui est exigé par sa nature. Au contraire, l'âme spirituelle a pour objet la vérité immuable, elle est altérée d'une félicité proportionnée à elle; elle est capable de posséder, à sa façon, le bien absolu; aussi, elle demande par toutes ses facultés à être conservée pour l'éternité.

Connexion entre l'immortalité et la création de l'âme. — C'est d'ailleurs pour notre foi un point acquis; or, S. Thomas voit une telle connexion entre l'immortalité et la création immédiate de chaque âme humaine, qu'il déclare vérité de foi cette création, et qu'il taxe d'hérésie l'opinion de la transmission de l'âme. Tel est le langage ordinaire de S. Thomas quand il tire des vérités révélées les conclusions évidentes. Maintenant les théologiens usent d'une autre terminologie, et ils ne déclarent pas hérétique une proposition qui est absolument certaine par déduction, et non par révélation immédiate ou par

définition de l'Eglise; ils se contentent de dire que la négation de la création de l'âme humaine serait erronée et proche de l'hérésie.

Cette création paraît pourtant impossible! Saint-Augustin, disciple de Platon, n'osait pas l'admettre; il inclinait à penser que depuis Adam les âmes des hommes dérivent de celles de nos premiers parents. Saint-Jérôme apportait de sérieuses raisons pour affirmer le contraire. Le premier répondait qu'il s'y rendait volontiers, mais il craignait alors de ne plus pouvoir soutenir la vérité du péché originel. Il y voyait, semble-t-il, une sorte de contamination positive, qui devait se transmettre d'âme à âme; or, comment entendre cette contamination si l'âme sort elle-même des mains du Créateur? Il était réservé à S. Thomas de montrer que le péché commun est une faute habituelle de la famille humaine due à l'acte du premier père; matériellement, elle est une privation des dons surnaturels, surtout de la grâce. L'âme est créée par Dieu; mais elle est créée comme forme d'un corps engendré par la concupiscence; celle-ci est elle-même habituellement désordonnée puisqu'elle n'est plus soumise à la raison, comme autrefois dans l'intégrité originelle. A cause de ce désordre commun et volontaire de la famille humaine, l'âme est créée privée de grâce. C'est ce qui lui donne la tache du péché habituel, qui ne vient pas de Dieu mais du défaut de la créature.

Quand l'âme est-elle créée? — On trouve dans la thèse XV que l'âme est créée *cum subjecto sufficienter disposito infundi potest,* quand elle peut être infusée dans un sujet suffisamment disposé. - Ces mots font allusion à l'opinion d'Aristote qu'adopte S. Thomas; pour eux, l'âme n'est pas créée dès la constitution primitive du germe fécond, mais seulement plus tard, quand l'organisme est capable de produire des actes propres à la nature humaine. Nous ne nous arrêterons pas à discuter ce point d'importance secondaire; qu'il nous suffise de remarquer que les observations récentes de la biologie ne sont pas suffisantes pour réfuter la thèse des anciens philosophes; elles établissent seulement que dès le début, on constate la vie et le mouvement vital. On l'a toujours su, et le maître de

ceux qui prennent rang dans la famille des philosophes le disait déjà lui-même. Mais il croyait n'y voir qu'une vie commune au genre des êtres doués de la seule vie végétative, et non pas une vie spécifiquement humaine. Les modernes ont-ils démontré le contraire? Nous ne le pensons pas. Ont-ils tort de vouloir le démontrer? Certes non, et s'ils y sont arrivés ou s'ils y arrivent un jour, tant mieux! Les mensonges d'Haeckell et les hypothèses des transformistes seront réfutés de façon plus évidente encore.

C) - L'ÂME HUMAINE, FORME SUBSTANTIELLE.

Doctrine infaillible de l'Eglise. — Tout en reconnaissant cette supériorité de l'âme humaine sur la matière, il faut cependant affirmer sans aucun doute, qu'elle est une âme au sens propre; elle est tout comme les âmes inférieures, une forme vraie, l'acte premier substantiel du corps vivant. C'est la doctrine catholique, définie par le Concile de Vienne, (15e œcuménique) réuni sous Clément V en 1311-1312: *Definientes quod quisquis asserere, defendere, seu tenere pertinaciter praesumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus,* (les Pères) définissent que tout homme qui aura l'audace d'affirmer, de défendre et de soutenir avec entêtement que l'âme raisonnable ou intelligente n'est pas la forme du corps humain par elle-même et par essence, doit être tenu pour hérétique. - Et Pie IX renouvela cette définition quand il condamna les erreurs de Baltzer. Nous devrons donc donner au mot « forme » la valeur et le sens qu'on lui donnait alors communément dans toutes les écoles. Or, tous les philosophes convenaient en ceci: la forme est une entité réelle, distincte du sujet informé; c'est elle qui est l'acte déterminant le sujet à avoir sa manière d'être, non pas en exerçant une action quelconque, mais en se communiquant elle-même immédiatement; elle constitue, avec le principe opposé, le composé qui est alors une substance de telle espèce. C'est ainsi que l'âme constitue l'être vivant. Telle fut toujours la doctrine commune dans l'Ecole; c'est donc celle aussi des Pères qui rédigèrent la définition du Concile de

Vienne. On doit interpréter sans aucun doute le canon selon le sens que ses auteurs donnaient aux mots.

Que l'âme intelligente soit principe de vie sensitive et végétative, c'est encore une vérité théologique: elle fut admise par les anciens Pères qui soutinrent contre Arius et les autres hérétiques, l'unicité de vie et d'âme dans la substance humaine du Seigneur Jésus; elle fut de nouveau invoquée par Pie IX, dans sa lettre à l'Evêque de Breslau (*Dolore haud mediocri,* 30 avril 1860); il y déclare: *sententiam quae unum in homine ponit vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque doctoribus plerisque de probatissimis quidem maxime cum Ecclesiae dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari,* la doctrine qui admet dans l'homme un seul principe de vie, à savoir l'âme raisonnable, capable de donner aussi au corps le mouvement, toute vie, et la sensation, est très commune dans l'Eglise de Dieu; de plus, elle apparaît liée au dogme de l'Eglise, selon l'avis de la plupart des docteurs les plus autorisés, au point d'en être la seule vraie et légitime interprétation, et de ne pouvoir être niée donc sans erreur dans la foi.

Preuves philosophiques. — La doctrine théologiquement certaine se borne à affirmer qu'il n'y a qu'un principe unique de vie; les Pères n'allèrent pas non plus au delà, dans leur réfutation des hérésies qui corrompaient la vérité de l'Incarnation. Les Evêques réunis au Concile de Vienne n'avaient pas de leur côté l'intention de résoudre les difficultés que les disciples de Scot faisaient à S. Thomas, quand ils définirent que l'âme humaine est vraiment la forme essentielle du corps. Mais rien n'empêche que la saine raison ne dépasse cette affirmation par trop sommaire, comme le fit à bon droit S. Thomas; sa lumineuse doctrine est résumée dans la thèse XVI qui débute par ces mots: *Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit ejusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens,* la même âme raisonnable est la

forme substantielle unique du corps dans son union avec lui; par elle, l'homme est homme, animal, vivant, corps, substance et être.

Est-il certain que l'âme soit la forme substantielle du corps? Nous répondrons affirmativement, et ainsi nous confirmerons l'enseignement solennel de l'Eglise. Nous pouvons d'ailleurs rendre compte de cette doctrine; le corps humain est doué de la sensation, et cela, par son âme; comme il n'y a qu'un être qui sente et qui raisonne, il n'y a qu'une seule âme, l'âme intelligente (1). Donc l'âme qui raisonne est en même temps principe de vie sensible; elle est le principe formel qui constitue le sujet dans l'actualité de la sensation; et donc elle lui donne d'être vivant dans ce degré de perfection; nous devons conclure avec certitude que l'âme intelligente est en même temps forme du corps, de la même façon que les autres âmes et les formes inférieures constituent le composé dans sa nature propre. D'autre part, le corps doué de la sensation doit d'abord (d'une priorité de nature, bien entendu) avoir la vie végétative; en conséquence, l'âme intelligente sera également principe de cette vie inférieure qui nourrit et développe l'organisme.

Nous pouvons d'ailleurs raisonner plus simplement et nous demander avec S. Thomas s'il est possible de donner pour sujet à l'acte substantiel une entité substantiellement déterminée déjà. Une figure peut-elle par hasard déterminer un corps dont la configuration soit déjà déterminée? Il répugne que la sphéricité soit reçue dans un polyèdre; de même l'acte que l'on appelait substantiel ne serait plus acte premier et substantiel s'il venait dans une substance substantiellement déterminée.

Réfutation de Scot. — C'est l'argument que nous avons déjà proposé (2) pour refuser à la matière première tout acte entitatif; ici d'ailleurs S. Thomas rencontre les mêmes adversaires; ce sont ceux qui, avec Scot, mirent dans les concepts beaucoup de confusion; ils croyaient avoir raison d'admettre

---

(1) Voir plus haut, p. 157.
(2) Voir chap. V, p. 87.

dans le composé une véritable unité substantielle, quand ils pensaient un sujet ordonné *par lui-même* à une forme. Mais ce n'est pas vrai: il est évident en effet que toute substance est de soi entièrement ordonnée à ses propriétés et à ses perfections ultimes: toute chose exprime un rapport à ses propres actions; tout corps, à la quantité et aux forces naturelles; tout esprit, à l'actualité la plus parfaite de l'intelligence et de la volonté. Les adversaires abusent donc de cette expression *per se*. En un sens large, elle signifie qu'un sujet déjà constitué dit par lui-même une relation de capacité et d'exigence aux actes seconds; avec une acception plus restreinte, on doit l'employer quand on parle de constituer ce qui tout d'abord et par soi implique un être à qui appartient l'existence première. Si l'on réunit en un sujet deux manières d'être, l'une substantielle, l'autre accidentelle, on obtient une unité accidentelle; c'est ainsi que la substance et sa propriété, le corps et la quantité, l'homme et la faculté de rire, ne font *un* que par accident. Mais pour qu'il y ait *par soi* unité, il faut qu'il n'y ait qu'un seul acte premier d'existence, une seule manière première d'être: or cela appartient seulement à l'ordre substantiel, au premier des prédicaments.

Par conséquent, si le corps recevait l'âme quand il est déjà constitué comme corps, celle-ci, en premier lieu, n'ajouterait jamais qu'une perfection seconde à ce qui en soi-même est déjà un être en acte et une substance. En deuxième lieu, le corps capable de recevoir l'âme, selon l'observation de S. Thomas, serait déjà plus parfait que les autres corps; il devrait avoir des éléments appropriés, une structure organique, une disposition plus délicate et complexe. Que lui manquerait-il alors pour être une substance supérieure aux autres? En troisième lieu, que deux substances en acte, l'âme et le corps, chacune avec son actualité propre, constituent un être substantiellement un, un être un par cette réalité première que comporte l'existence première, voilà ce qui ne peut pas se concevoir. Elles s'uniront en un acte second et accidentel, mais non pas dans la première constitution de l'être qui seule est substantielle. Qu'on lise et qu'on médite, si l'on veut, l'article III de la question disputée sur les créatures spirituelles:

(*De spiritualibus creaturis,* art. III); on y verra avec quelle force S. Thomas établit la nécessité d'admettre l'âme comme forme immédiate et unique de la matière.

L'âme humaine, seule substance incomplète. — On dira en vain qu'elles sont deux substances incomplètes, ordonnées l'une à l'autre. Elles seront incomplètes en effet relativement au tout, qui est l'homme; de même l'azote et l'oxygène sont incomplets, seuls, par rapport à l'air que nous respirons; mais aucune des deux parties composantes n'est incomplète pour être ce qu'elles sont: un vrai corps, un esprit véritable, capables de s'unir en un composé conforme à leur existence première. Dans l'école de S. Thomas, on ne rencontre pas souvent cette expression de substance incomplète, d'un usage si fréquent chez les disciples de Scot. On y donne à la matière et à la forme, ainsi qu'à toute âme qui n'est pas l'âme humaine, le nom bien préférable de principe d'être; elles sont bien des principes substantiels; elles constituent la substance qui existe d'abord et par elle-même, ce ne sont pas des substances, même incomplètes, car elles n'admettent pas la définition classique *res cui competit esse non in alio,* une chose à laquelle l'existence convient, mais non dans un autre être. - L'existence ne convient vraiment qu'au composé, et non à ses principes. L'âme humaine, elle, et elle seule, est appelée à juste titre substance incomplète; elle est une substance, car elle possède une existence propre; elle est incomplète, car elle a besoin d'être unie au corps pour constituer sa nature parfaite et produire toutes les opérations qui ont en elle leur principe.

Union de l'âme au corps. — Mais alors, si l'âme intelligente a déjà en propre l'existence, comment le corps peut-il s'unir à elle, autrement que par accident? Si l'acte par lequel l'homme complet, âme et corps, existe, était différent de celui par lequel subsiste l'âme seule, nous aurions certainement une union accidentelle. Mais l'âme communique sa propre existence à la matière, par le fait même et de la même façon qu'elle lui communique sa nature propre; elle n'en fait pas un esprit, ce qui désigne une chose simple; elle en fait une substance déterminée, vivante et sensible. Les autres formes ne peuvent pas en faire autant pour la raison bien simple

qu'elles-mêmes n'ont pas d'existence propre; elles sont seulement la raison formelle pour laquelle le composé subsiste dans telle nature: *quicquid advenit rei subsistenti ita quod ex ipsius adventu novum esse constituatur, oportet accidentaliter advenire, quia unius rei non potest esse nisi unum esse substantiale. Sed corpus adveniens animae trahitur in consortium illius esse, a quo anima subsistere potest; quamvis aliae formae non possunt subsistere in illo esse, sicut potest anima,* tout ce qui s'ajoute à une chose subsistante de façon à constituer par son adjonction une existence nouvelle, doit nécessairement survenir accidentellement, car une même chose ne peut admettre qu'une seule existence substantielle; mais le corps, s'ajoutant à l'âme est amené à partager l'existence par laquelle cette âme peut subsister, bien que les autres formes ne puissent pas, comme l'âme, subsister dans cette existence. - Telle est la réponse qu'apporte S. Thomas à cette difficulté courante, soit dans son commentaire sur les Sentences [1], soit dans beaucoup d'autres endroits parallèles. La dernière partie de la thèse XVI ne peut donc pas être douteuse pour lui: *Insuper anima communicat corpori actum essendi quo ipsa est,* en outre, l'âme communique au corps l'acte d'exister par lequel elle-même existe.

Sens courant des mots « âme » et « corps ». — Mais s'il en est ainsi, si vraiment l'entité de l'âme est une partie intrinsèque du corps, comment est-il juste de dire, comme on le fait d'ordinaire, que l'homme est composé d'un corps et d'une âme? Comment peut-on dire que dans l'Eucharistie, l'âme du Seigneur Jésus est présente par concomitance et qu'elle n'est pas directement contenue dans le sens des divines paroles: *hoc est corpus meum,* ceci est mon corps? - A cela nous répondons que l'âme est déjà contenue matériellement, il est vrai, dans le mot « corps ». Il est en effet question ici, non d'un corps quelconque, mais d'un corps humain; or il n'est tel que grâce à l'âme humaine. S'agirait-il par hasard d'un corps insensible? Parle-t-on d'un corps inorganique et mort? Non certes; mais formellement et logiquement, ce mot désigne la substance se-

---

(1) *II Sent.,* dist. I, q. 2, art. 4, ad 2.

lon le degré de corporéité; l'âme au contraire signifie le principe formel de vie, que n'implique pas la notion commune de corps. C'est selon ces concepts que parle le genre humain; c'est pourquoi nous disons que dans le Sacrement, l'âme est présente parce qu'elle est unie au corps, et non pas par elle-même comme forme vitale; son mode de présence est rendu évident: si dans les trois jours de la mort de Jésus, un apôtre avait consacré, il n'y aurait eu sous les espèces du pain que le corps sans âme uni à la Divinité, sous celles du vin que le sang uni cependant au Verbe. Il faut entendre cette concomitance par rapport au sacrement d'une façon plus logique que réelle: on veut dire par là qu'il n'y a en vertu des paroles, que ce que les paroles mêmes signifient formellement selon l'usage humain; ensuite, il y a en même temps, par nécessité entitative, tout ce qui constitue réellement ce que les paroles signifient formellement, et aussi tout ce qui, dans la réalité, est lié à cela, et ne peut faire défaut sans que Jésus ne soit changé dans son être propre. C'est ainsi qu'il y a dans l'Eucharistie la réalité de l'âme constitutive du corps, et du corps vivant, la quantité par laquelle le corps du Seigneur est étendu, la Divinité qui détermine le suppôt.

D) - CONCLUSION.

Perfection croissante des formes. — Revenons à la question que nous nous sommes posée au début de notre étude sur l'âme humaine: une âme peut-elle être spirituelle, un esprit peut-il être une âme véritable? S. Augustin regardait l'union de l'esprit avec la matière comme un vrai mystère. Certes, nous n'en verrions pas la possibilité, par l'analyse des seules raisons formelles de l'être, si la chose n'avait pas lieu. Mais, puisqu'elle est, expliquons-la. La matière ne dit pas autre chose par elle-même qu'inertie et potentialité. Elle ne peut pas exister comme pure puissance; même dans les espèces les plus basses, elle a un acte qui lui est supérieur. Nous obtenons ainsi les formes des corps élémentaires et composés avec toutes leurs énergies; celles-ci se distribuent de façon différente à travers le monde entier; leurs manifestations qui nous sont les mieux connues sont les forces molé-

culaires, la chaleur, l'électricité, les affinités chimiques, l'activité du radium. Tout cela ne contient pas la raison formelle de la vie, l'unité d'un tout hétérogène, le mouvement propre à la vie végétative. Et cependant, la matière est capable de recevoir une forme qui comporte cette activité, et qui s'appelera alors âme. La matière et la corporéité impliquent encore bien moins la perception sensible, la douleur ou le bien-être provenant des dispositions physiques propres, une perception quelconque des agents extérieurs. Cependant, le corps en est encore capable; il peut être informé par une âme sensible, qui dépend bien dans son existence et dans son opération du sujet qu'elle rend vivant, mais qui est supérieur de beaucoup à tout ce que les notions de quantité et de toutes les qualités corporelles sembleraient comporter.

Or, quel argument pourra-t-on jamais apporter pour démontrer que cette âme sensible, dépassant tellement les mutations physiques, ne peut pas s'élever plus haut encore, jusqu'à s'identifier avec un acte indépendant désormais de la matière dans son entité intrinsèque, bien qu'il lui soit communiqué comme principe formel de la nature sensible? Dans cette nature sensible seront comprises les raisons formelles inférieures de vie végétative et de corporéité, sans lesquelles la vie sensible n'est pas possible non plus. Ainsi, en partant des êtres inférieurs et matériels, si nous négligeons ce qui en eux est puissance imparfaite pour ne considérer que l'acte et la perfection, nous montons de degré en degré jusqu'à atteindre aux actes subsistants et purs, au monde des esprits. Nous verrons dans la suite (1) par quelles étapes on descend de l'esprit absolument pur à cet esprit infime et imparfait qu'est l'âme humaine. Pour le moment, applaudissons à l'œuvre du Créateur, et admirons l'unité qui ordonne toutes les créatures: c'est « elle la forme qui rend l'univers semblable à Dieu » (2).

---

(1) Voir chap. X, p. 203.

(2) *Paradis*, chant I, v. 104-105.

CHAPITRE IX.

FACULTÉS D'OPÉRATION

THESIS XVII. - *Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subjectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens* (1).

SOMMAIRE: *A*) ETAT DE LA QUESTION: But du présent chapitre, p. 173.

B) DISTINCTION RÉELLE ENTRE L'ÂME ET SES FACULTÉS: Doctrine de S. Thomas, p. 175; puissance active première connue, p. 175; analogie entre la puissance active et la puissance passive, p. 176; supériorité de la puissance active, p. 176; brève critique des modernes, p. 177; l'âme est réellement distincte de ses facultés d'opération, p. 178; critique du système de Scot, p. 179; la diversité formelle des opérations prouve la distinction de l'âme et de ses facultés, p. 181.

C) DISTINCTION DES FACULTÉS ENTRE ELLES: Raison de leur multiplicité, p. 181; les facultés se spécifient par leur objet, p. 182; facultés végétatives, p. 182; facultés sensibles, p. 182; conséquences de la doctrine de S. Thomas, p. 183; ordre de dépendance des facultés, p. 184.

D) RAPPORTS DE L'ÂME ET DE SES FACULTÉS: L'âme, principe formel de toutes les facultés, p. 185; facultés de l'âme séparée, p. 186.

A) - ETAT DE LA QUESTION.

But du présent chapitre. — Pour pouvoir dire quelque chose de l'âme et de nous-mêmes, nous avons dû supposer la connaissance première et vulgaire que nous avons de nos actes d'opération: sans eux, nous ne saurions pas même que nous existons. Grâce à ces actes, nous avons conscience de nous-

---

(1) *Thèse XVII.* - Deux sortes de facultés, organiques et inorganiques, émanent naturellement de l'âme humaine: les premières, qui comprennent les sens, ont pour sujet le composé entier; les secondes résident dans l'âme seule. L'intelligence est donc une faculté qui ne dépend pas intrinsèquement de l'organisme.

mêmes; en les analysant nous en déduisons la nature de la substance humaine d'où ils procèdent [1]. Mais procèdent-ils immédiatement du sujet qui subsiste dans sa première entité substantielle, ou bien y a-t-il une réalité intermédiaire qui informe le sujet et qui est le principe prochain de l'opération? Si l'on doit admettre ce principe distinct du sujet lui-même, est-il unique ou y en a-t-il plusieurs? S'ils sont plusieurs, comment se distinguent-ils entre eux et quels sont leurs rapports réciproques? Leur sujet est-il l'âme seule ou bien tout le composé animé? Peut-on et doit-on dire que tous émanent de l'entité de l'âme? Quand l'âme se sépare du corps, que garde-t-elle de ses facultés? Telles sont les questions que pose avec grande clarté et que résout S. Thomas dans la question LXXVII de la première partie de la Somme Théologique; il les traite avec plus d'ampleur encore dans d'autres œuvres, en particulier dans ses commentaires sur Aristote. Notre thèse XVII répond en quelques mots aux mêmes problèmes: *Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subjectantur; posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens,* deux sortes de facultés, organiques et inorganiques, émanent naturellement de l'âme humaine: les premières, qui comprennent les sens, ont pour sujet le composé entier; les secondes résident dans l'âme seule. L'intelligence est donc une faculté qui ne dépend pas intrinsèquement de l'organisme.

Nous avons déjà expliqué dans le dernier chapitre, une bonne partie des vérités qui sont affirmées dans cette thèse; cela nous était nécessaire pour pouvoir arriver aux conclusions fondamentales au sujet de l'âme humaine: nous avons principalement démontré que la sensation est une opération du composé, d'où nous avons conclu que l'âme est la forme du corps [2], ensuite, nous avons vu que pour comprendre, l'âme seule opère; ce qui nous a permis de connaître la sub-

---

(1) Voir chap. VIII, p. 153.
(2) Voir chap. VIII, p. 154 et suiv. et p. 165.

sistance propre de l'âme ou sa spiritualité [1]. Pour le reste, nous exposerons très brièvement la question de S. Thomas citée plus haut.

B) - Distinction réelle entre l'âme et ses facultés.

Doctrine de S. Thomas. — Le principal dissentiment entre l'école de celui-ci et celle de Duns Scot, sur le sujet qui nous occupe, réside dans la solution apportée à notre première question: l'essence même de l'âme est-elle sa propre faculté d'opération? La puissance par laquelle l'âme opère, est-elle au contraire distincte de la réalité substantielle? Les purs Scotistes ne veulent pas admettre cette distinction; ceux qui se rapprochent de la théorie de Scot, la considèrent comme probable, mais ils refusent de la dire nécessaire. Les disciples de S. Thomas la soutiennent résolument, et c'est pour eux une vérité certaine et importante qui prend son point d'appui sur les notions les plus générales et les mieux établies d'acte et de puissance.

Puissance active première connue. — Nous devons remarquer que nous avons déterminé [2] le sens du mot puissance tout d'abord par l'acception qu'il a ici; nous connaissons la puissance active avant la puissance passive. Nous en avons déjà donné la raison [3]: la connaissance de nos actes nous est absolument nécessaire comme base de toute recherche psychologique; c'est d'elle que nous déduisons tout le reste. Nous avons conscience de changer nos opérations, tantôt de les produire, tantôt de ne pas les produire. Il nous est évident que ces opérations sont bien les nôtres, puisqu'elles procèdent de nous. Mais elles n'en procèdent pas sans cesse: il peut arriver que toutes celles dont nous avons conscience soient suspendues, dans le sommeil par exemple. Même encore nous différons des autres natures, qui n'ont jamais nos opérations. Ces natures inférieures sont dans une impossibilité radicale de les avoir: une pierre n'a pas de sensation, un animal n'a

---

(1) Voir chap. VIII, p. 158 et suiv.
(2) Voir chap. I, p. 5.
(3) Voir chap. VIII, p. 153.

pas de raison. Nous, nous pouvons les avoir. Mais ce pouvoir dit activité et perfection; il implique une causalité efficiente qui suppose un acte dans la cause; il est donc différent du principe potentiel que nous avons sans cesse opposé à l'acte et à la perfection.

Analogie entre la puissance active et la puissance passive. — Cependant, ce n'est point par hasard que l'on a donné à un même mot ces deux significations. Il y a entre elles une certaine analogie et non pas une pure équivoque. De fait, être en puissance, c'est proprement ne pas avoir un acte que l'on aura ensuite. On a étendu ce concept, et par dérivation, on est arrivé au sens de puissance active: nous disons que nous pouvons penser, quand nous ne pensons cependant pas; nous disons aussi que nous pouvons savoir une chose quand nous ne la savons pas encore. Le mot pouvoir n'est cependant pas univoque dans les deux cas. Pour penser actuellement, il suffit d'exercer la vertu que nous avons déjà. Pour savoir, nous devons recevoir une vertu qui nous manque encore. C'est ainsi que ces deux puissances dont la première est active et la seconde passive, admettent une certaine analogie; toutes deux présentent comme des notions distinctes d'une part le rapport à l'acte dernier, d'autre part cet acte lui-même; selon l'une et l'autre, le sujet peut exister, à tout le moins se concevoir sans son acte.

Supériorité de la puissance active. — Dans l'ordre de notre connaissance, la puissance active est la première; elle est connue immédiatement par la conscience, même confuse, du processus de notre faculté de connaissance; elle est encore la première, si l'on se place au point de vue de la perfection, car la vertu fondée sur l'acte et produisant l'acte est bien supérieure à la simple capacité de recevoir l'acte ou la perfection. Nous n'avons donc pas tout de suite le concept de la puissance passive, ordonnée à l'acte comme à son terme et à son bien, sans lequel elle serait parfaitement inutile; nous n'arrivons pas immédiatement à cette notion d'un sujet, simple capacité de perfection dont il est par lui-même privé; nous y avons été amenés par la notion de puissance active; celle-ci n'est pas en nous toujours unie à l'acte qui lui donne sa der-

nière perfection, c'est-à-dire à son opération; nous sentons qu'il est plus parfait de penser en acte que de pouvoir seulement penser. Dans les natures supérieures, chez les purs esprits, l'intelligence et la volonté sont toujours une opération première, qui est au contraire chez nous souvent empêchée par le défaut des sens et par le lien qui enchaîne notre esprit à ceux-ci. Mais chez ces purs esprits comme chez nous, il y a une succession d'actes divers, et c'est un des arguments qui montrent la distinction entre la puissance d'opération et la perfection la plus grande dont elle est capable. En Dieu seul, la puissance ne se distingue pas réellement de l'essence ni de l'acte dernier, qu'on entende cette puissance par rapport à la création, à l'opération interne, ou aux actes « notionnels » considérés dans les Personnes divines. Quelle que soit notre façon de l'appeler, c'est là une distinction de raison due à notre nécessaire impuissance à concevoir l'infini. Et même, parmi les différentes sortes de distinctions de raison, elle tient la dernière place; nous avons vu [1] ce qu'est la distinction de raison mineure; celle-ci pourrait s'appeler minime, car les concepts que nous séparons dans notre esprit ont un rapport de contenant à contenu sans aucune disjonction: Dieu est à la fois, son intelligence, sa sagesse, etc...

Brève critique des modernes. — Nous avons, par ce qui précède, répondu en substance à la question précédemment posée: les puissances d'opération, appelées facultés, sont-elles ou non des réalités distinctes du sujet substantiel? Des philosophes récents, pleins de mépris pour l'école du moyen-âge, ont voulu plaisanter S. Thomas; ils l'accusent de greffer sur le tronc inutile de la substance autant de petits esprits actifs qu'il y a de facultés en nous. Il n'y a qu'à rire de cette façon grossière de comprendre notre doctrine; la remarque suivante suffit pour la confondre: si nous admettons dans le premier sujet subsistant un principe d'opération immédiat qui s'en distingue, ce principe n'aura pas d'existence propre; aussi, ce ne sera pas lui, à proprement parler, qui opérera; il reste vrai cependant que cette vertu de la substance rend

[1] Voir chap. III, p. 48, note 1.

celle-ci complète par rapport à l'opération. Tout le monde doit admettre au moins que l'âme et la pensée sont bien distinctes, puisqu'elles ne se trouvent pas toujours unies. Mais ce n'est pas la pensée qui pense, c'est l'âme qui pense par elle; l'âme est pensante grâce à cette réalité accidentelle qui la constitue formellement dans cette perfection dernière. De même, la faculté de penser est une vertu de l'âme. C'est d'elle que l'âme est mise en disposition prochaine d'émettre l'opération. Ceux qui se moquaient de S. Thomas fondent leurs critiques, eux aussi, sur leur fausse conception des principes de l'être; comme tant d'autres, ils leur attribuent la raison formelle complète d'être, et une subsistance propre [1].

L'âme est réellement distincte de ses facultés d'opération. — Nous avons de cette façon détruit ce préjugé vulgaire; disons donc avec S. Thomas que puissance et acte se correspondent; ce sont deux principes qui participent la même nature de différente façon, ainsi qu'ils participent la raison formelle du genre et de l'espèce auxquels appartient l'être parfait par eux constitué. Ainsi, le principe potentiel, qui doit recevoir la détermination substantielle et le principe formel qui la donne, se réduisent, tous deux à des titres divers, au même genre de substance et à la même espèce, par exemple à l'espèce humaine. Or, la substance, en tant que substance, n'a pas pour acte propre l'opération, mais la subsistance; l'opération, de son côté, n'appartient pas au premier prédicament, mais à l'un de ceux qui divisent l'accident; quand elle implique une entité absolue, la sensation, l'intellection par exemple, elle se réduit certainement alors à la qualité. Donc, la substance seule n'est pas la puissance qui correspond par elle-même à l'acte d'opération; il est nécessaire qu'une vertu accidentelle s'ajoute à elle. S. Thomas avait dit dans la question que nous avons déjà citée au début de ce chapitre: *cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideo si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum non potest esse in genere substantiae:*

---

(1) Voir chap. I, p. 14.

operatio autem animae non est in genere substantiae (1), puisque la puissance et l'acte divisent l'être et n'importe quel genre de l'être, il faut que la puissance et l'acte se rapportent au même genre; aussi, si l'acte n'est pas dans la catégorie de la substance, la puissance qui est ordonnée à cet acte ne peut pas être dans cette catégorie; or, l'opération de l'âme n'est pas dans le genre de la substance (2).

Critique du système de Scot. — Les scotistes répondent à cela que la substance est en puissance à la fois aux formes accidentelles et à la vertu active. Mais nous-mêmes, supposerions-nous une entité nouvelle qui recevrait ces formes? Nous irions ainsi à l'infini (3). Mais ils ne font pas attention à ceci: autre est la raison formelle de ces actes permanents ordonnés

---

(1) *S. Th.*, I p., q. 77, art. 1.

(2) Notre thèse avait déjà été prouvée en substance, mais d'une façon plus générale, au chap. IV, p. 69 et suiv.

(3) Personne ne doute que ce ne soit la substance qui opère. Mais la substance reçoit-elle sa capacité d'opération directement de son âme comme elle reçoit d'elle la détermination, l'existence et la vie? La faculté d'opération est-elle au contraire une perfection distincte de l'âme, donc un accident? Voilà toute la question. Les arguments de S. Thomas qui vont suivre ne laissent aucun doute; celui qui précède peut faire une petite difficulté, car on peut l'entendre mal et arriver au processus à l'infini en imaginant des entités intermédiaires entre la substance et l'accident: on pourrait dire en invoquant le principe auquel S. Thomas a recours: tout accident est un acte, donc la puissance qui lui est ordonnée est du même genre; mais alors, on imaginera une entité qui sera à son tour acte par rapport à une autre puissance, et comment atteindre jamais la substance? Voici comment il faut entendre l'argument précédent: la puissance est du même genre que l'acte auquel elle est ordonnée. Donc si cet acte est substantiel, il suppose une puissance du même ordre; sinon, il suppose une substance déjà constituée qui sera elle-même en puissance à cet acte second ou accidentel. Or l'opération n'est pas comme la vie; celle-ci est l'acte premier d'existence auquel la substance est ordonnée et qu'elle a par l'âme (au sens déjà expliqué, chap. V, p. 95, note). L'opération étant un acte distinct de la vie, il faut admettre qu'elle est un acte second; et comme le principe d'opération est dans le sujet ainsi que le principe de vie, le principe d'opération sera distinct de l'âme; ce sera donc un accident lui aussi. Voir plus bas, p. 185.

eux aussi à la perfection dernière, qui, en dehors de la subsistance est l'opération; autre est celle de l'acte ultime d'opération, qui n'est plus ordonné à une perfection ultérieure. La substance elle-même est en puissance aux formes permanentes, en tant qu'elles doivent la compléter en vue de l'opération: c'est une potentialité toute passive, du même genre que cette potentialité première avec laquelle le sujet exige son existence: point n'est besoin d'une entité distincte de la substance même. Mais par rapport à l'acte d'opération, la puissance correspondante est une vertu efficiente et à la fois une capacité de réception: elle est par elle-même et en premier lieu une puissance ordonnée à cette suprême perfection; aussi, il est nécessaire que son entité soit proportionnée à l'acte, et qu'elle appartienne, comme son acte même, au genre des accidents.

Du reste, observe S. Thomas, si l'âme était sa propre vertu opérante, elle donnerait toujours l'acte propre de cette vertu, comme elle donne l'acte de la vie substantielle; et alors nous serions toujours opérants en acte. *Nam anima secundum suam essentiam est actus* (elle est l'acte premier qui informe et constitue). *Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae, sicut semper habens animam actu est vivum* (1). en effet, l'âme selon son essence, est un acte. Si donc, l'essence même de l'âme était le principe immédiat d'opération, tant qu'on aurait une âme, on aurait en acte les opérations de la vie, tout comme on est vivant tant qu'on a une âme.

Enfin, les facultés d'opération plus nobles, telles l'intelligence et la volonté, disent des perfections qui n'impliquent pas de limite dans leur concept et qui peuvent dépasser toute mesure. Si elles subsistaient sans se distinguer de la substance, elles n'auraient pas de limite à leur perfection; or, cela est faux de toutes les créatures. Chez toutes par conséquent, non seulement l'opération qui implique une actualité dernière, mais encore la vertu active qui est par nature un acte, doit être considérée comme une forme ajoutée au sujet.

---

(1) *S. Th.*, I p., q. 77, art. 1.

La diversité formelle des opérations prouve la distinction de l'âme et de ses facultés. — On verra encore une nouvelle raison d'admettre une distinction réelle entre les facultés et l'âme ou le sujet, si l'on pense à la diversité formelle des opérations. Il y a une différence énorme entre les actes de la vie végétative et ceux de la vie sensible; dans celle-ci les sens sont disparates entre eux; dans l'esprit l'intelligence et la volonté sont bien diverses. Personne n'osera dire qu'il n'y a pas entre les nombreuses opérations de l'homme des différences spécifiques et mêmes génériques (1); de même, on sera forcé de convenir que ce n'est pas la même faculté qui est nutritive et sensitive, qui voit et entend, comprend et veut tout à la fois. Et cela vient confirmer la nécessité de la distinction entre les vertus d'opération (2) et la substance, et nous sommes amenés à rechercher comment ces facultés se distinguent entre elles et se comptent.

C) - Distinction des facultés entre elles.

Raison de leur multiplicité. — Que ces facultés soient nombreuses, dit S. Thomas, cela vient de notre perfection et de notre imperfection. Dans l'ordre corporel, la perfection du sujet matériel est obtenue par l'adjonction d'actes distincts; divers organes propres à produire chacun un acte, sont proportionnés à des buts différents; aussi la complexité des parties, des dispositions et des facultés s'accroît avec la perfection du sujet; la vie organique en s'élevant en perfection, voit croître la multiplicité des parties ordonnées à des usages

(1) Il y a une différence spécifique entre les facultés qui sont les déterminations diverses d'un même principe d'opération générique; ainsi la sensation se divise en cinq sens. Il y a une différence générique quand on ne peut pas avoir un concept univoque d'une puissance commune: entre la vie végétative et la sensation par exemple, entre la connaissance et l'appétence.

(2) On pourrait les appeler encore vertus « opératrices »; l'expression ne serait pas heureuse; ce serait insinuer que les facultés émettent l'acte par elles-mêmes, alors qu'en réalité c'est la substance qui opère par elles; mais c'est là un simple détail et beaucoup désignent ces facultés de ce nom. On les appellerait plus heureusement « opératives ».

différents; chez l'homme, la diversité des organes convenables à toutes les sortes d'opérations devient considérable. Au contraire, quand la forme subsiste par elle-même, dans l'ordre spirituel, une plus grande simplicité correspond à une plus grande perfection: l'ange sera plus un et plus simple que notre âme, même dans l'exercice de son intelligence.

Les facultés se spécifient par leur objet. — D'une façon générale, les facultés se distinguent d'après la formalité selon laquelle elles tendent à leur objet; en d'autres termes, d'après la façon dont l'objet excite la faculté ou termine son acte. En effet, toute opération a par elle-même un terme auquel elle tend; cette tendance n'est pas ajoutée à l'acte opérant, mais elle le constitue intrinsèquement tout entier. De la même façon, la faculté n'est pas autre chose qu'un rapport à son opération; c'est par celle-ci seulement qu'on peut la concevoir et qu'elle existe. Aussi, quand il y a diversité formelle des objets, quand les facultés par leur opération atteignent le terme propre auquel elles sont ordonnées d'une manière différente, on est sûr que les facultés et les actes se distinguent vraiment et on en est sûr pour des raisons tirées de leur nature même.

Facultés végétatives. — D'après ce principe, S. Thomas distingue avec le plus grand soin les différentes facultés des trois degrés de la vie, de la vie végétative, sensible, intellectuelle. Quand Aristote dit que l'énergie nutritive et l'énergie génératrice ne font qu'un, il voulait dire évidemment qu'elles appartiennent toutes deux à l'âme du dernier degré et qu'on ne les rencontre jamais l'une sans l'autre. Mais S. Thomas n'hésite pas à en faire deux facultés distinctes, car autre chose est l'assimilation de l'aliment à une partie donnée de l'organisme, autre chose est la constitution d'un germe capable de se développer en un organisme complet. De même restaurer une partie débile ou compenser une partie perdue, et développer ou accroître un organisme encore imparfait, ce sont deux buts divers de la vie végétative; aussi, S. Thomas distingue deux facultés, l'une nutritive, qui dure toute la vie, l'autre d'augmentation, qui cesse quand l'organisme a atteint sa juste mesure.

Facultés sensibles. — Il applique de la même façon ce

principe aux sens; la distinction est claire, quand les différents organes sont apparents, tels l'œil, l'oreille. Elle est moins claire, quand les organes nous sont cachés, comme par exemple dans le toucher (qui donne des sensations diverses: résistance, chaleur, etc.) et aussi dans les facultés internes [1], perceptrices, motrices, appétitives. Plusieurs craignent de procéder avec la franchise de S. Thomas. Celui-ci avance sans peur une fois son principe bien établi; et il n'y en a pas d'autre que celui que nous avons donné: les facultés se spécifient par leur objet, soit que celui-ci les excite de façons formellement différentes, soit que celles-là l'atteignent sous des aspects formellement divers.

Voilà pourquoi les sens admettent beaucoup de raisons formelles; elles s'unissent en une seule qui leur est supérieure et qui les comprend toutes; c'est elle qui est l'objet de l'intelligence. Si cette dernière faculté atteint l'être en tant que tel, il n'y aura qu'une seule faculté de connaissance spirituelle, même s'il y a différentes façons de connaître. Si la volonté tend au bien absolu, les différentes bontés ne rendront pas multiple l'appétit supérieur. L'appétit inférieur ou sensible admettra au contraire des différences, selon qu'il tend simplement à son but ou qu'il doit s'élever jusqu'à vaincre une chose difficile, dont il reçoit des excitations diverses.

Conséquences de la doctrine de S. Thomas. — S. Thomas applique le même principe aux habitudes acquises ou infuses, qui disposent différemment les facultés de l'homme par rapport à leurs actes et à leurs objets, surtout par rapport aux vertus et aux vices, et aux élévations surnaturelles. Nous ne voulons pas exposer cette ample doctrine; nous faisons simplement remarquer en passant quelle grande partie de la théologie est intéressée dans cette question; sur une série de sujets d'une étendue et d'une importance aussi considérables, S. Thomas se sépare de ceux qui ne veulent pas admettre la distinction des principes opérants toutes les fois que dans l'objet il y a une raison formelle différente atteinte. Ses adversaires craignent d'accumuler les entités diverses; cela leur

---

(1) Voir, sur les différents sens internes, chap. X, p. 215.

semble inutile et même impossible. La difficulté a toujours la même origine: elle vient de la façon dont on conçoit ces entités [1]. Si on se les représente comme de petites entités subsistantes, il y a évidemment répugnance à les admettre en grand nombre; si on les conçoit comme des actualités différentes du sujet qui pourrait être autrement disposé, on trouvera la chose admissible et simple. C'est ici que pourrait prendre place un grand nombre de difficultés posées et résolues par S. Thomas dans la seconde partie, la plus considérable de beaucoup de toute la Somme.

Ordre de dépendance des facultés. — Il est évident que les habitudes dépendent des facultés qui les reçoivent et par lesquelles elles sont reçues dans le sujet. Mais les facultés à leur tour ont-elles un certain rapport entre elles? S. Thomas donne cette belle réponse; il y a un double rapport de dépendance; ou bien la nature tend principalement à l'intégrité des facultés plus parfaites, et alors celles-ci tiennent les facultés inférieures dans leur subordination; ou bien la nature, qui, en nous, est liée à la matière, se développe par degrés, et alors les facultés les moins parfaites passent les premières à l'acte; l'ordre de la génération est ainsi opposé à celui de la perfection, l'ordre matériel à l'ordre formel. Il faut se rappeler en d'autres questions aussi cette remarque de S. Thomas, si on veut le suivre et le comprendre quand il s'agit de priorité ou de postériorité de nature. D'après ces considérations, les facultés spirituelles sont la fin à laquelle tout dans l'homme est ordonné; elles se servent des actes des sens; ceux-ci leur obéissent pour mettre en mouvement les facultés inférieures. De même, la vie végétative est ordonnée à la sensation; son but est de nourrir et de développer les organes convenables à l'exercice de la vie des sens; souvent elle est excitée ou ralentie selon les diverses sensations. Nos nerfs, où réside la sensation, ont une grande influence sur tous les mouvements de notre corps: nous nous en apercevons aux battements plus ou moins rapides du cœur et à la circulation

---

[1] Nous avons déjà renvoyé souvent à l'endroit où cette difficulté a été signalée, chap. I, p. 14.

du sang que ceux-ci déterminent. Inversement, il est clair que l'organisme doit être parfaitement constitué avant que n'aient lieu les opérations supérieures.

D) RAPPORTS DE L'ÂME ET DE SES FACULTÉS.

L'âme, principe formel de toutes les facultés. — Pour démontrer que notre âme est vraiment spirituelle et en même temps véritable forme du corps, nous avons dû distinguer les facultés qui ont pour sujet l'âme seule, de celles qui sont dans le composé. S'il en est ainsi, il paraît illégitime de dire sans restriction que les facultés proviennent de l'âme et qu'elles appartiennent à l'âme (1). S. Thomas répond: *Dicendum quod omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subjecti, sed sicut principii, quia per animam conjunctum habet quod tales operationes operari possit* (2), il faut dire que toutes les puissances appartiennent à l'âme, non pas que celle-ci soit leur sujet, mais leur principe; car c'est par l'âme que le principe qui lui est joint est capable de produire de semblables opérations. - En d'autres termes, les facultés sont attribuées à l'âme, comme au principe d'où vient toute la perfection, toute l'actualité du composé. Rappelons-nous que la structure organique elle-même dépend elle aussi de l'âme en tant que telle, car le corps se développe et met telles différences entre ses parties là où se trouve cette âme; c'est par elle encore que les forces des éléments et les énergies communes de la matière du monde tendent dans l'être vivant à un admirable effet qu'il serait impossible d'obtenir autrement: tissus délicats, incroyable enchevêtrement d'organes et de cellules. Aussi S. Thomas a bien raison de dire que l'âme est la raison formelle et le principe de toutes les facultés, même lorsque le composé seul est vraiment le sujet qui les possède et qui opère par elles.

C'est en ce sens, encore, que nous devons en dernière analyse comprendre l'émanation, quand nous disons que les facultés émanent de l'âme; on entend par là qu'elles sont

---

(1) Voir chap. VIII, p. 154 et 158.

(2) *S. Th.*, I p., q. 77, art. 5, ad 1.

liées nécessairement à la production et à l'existence de l'être vivant, et non pas que l'âme les produit par causalité efficiente, en exerçant une action; l'être vivant une fois constitué existe avec ses propriétés qui sont les puissances d'opération, tout comme le fer est dur et souple, du fait même qu'il est du fer; ces puissances opérantes résultent de la substance; ce sont ses actes seconds; mais elles lui sont inhérentes nécessairement et elles dépendent d'elle; partant, la substance, produite d'abord et par elle-même par l'être générateur, explique que la cause efficiente de celui-ci s'étende aux propriétés conséquentes. C'est en ce sens que S. Thomas a pu dire que la substance produit ses facultés. Et comme toute la raison formelle de l'être vivant est dans l'âme, nous pouvons dire que les facultés vitales émanent de celle-ci, bien que toutes n'aient pas en elle leur sujet.

Facultés de l'âme séparée. — Quand à la mort l'âme se sépare du corps, qu'emporte-t-elle avec elle? Elle gardera alors formellement et entièrement les puissances qui résident en elle seule, celles qui, selon la propre expression d'Aristote, ne font pas usage d'organe dans la production de leur acte, c'est-à-dire, l'intelligence et la volonté. Celles-ci alors jouiront d'un mode d'opération indépendant des sens; on peut croire ce mode préférable; en réalité, il répond moins bien au degré de spiritualité d'une âme dont la nature est de vivre et d'opérer dans un corps. Quant aux facultés inférieures, elle les gardera radicalement, car elle sera toujours un esprit tel qu'il exige de constituer la nature humaine, et d'être principe de vie sensible et organique, chose impossible en dehors du corps. C'est ce que dit Stace à Dante au chant XXV du Purgatoire: « et lorsque Lachésis (la parque qui file la vie) n'a plus de lin, l'âme se sépare de la chair, et virtuellement elle emporte avec elle l'humain et le divin. Les autres puissances sont toutes muettes: sauf la mémoire, l'intelligence et la volonté qui sont en activité bien plus qu'auparavant » [1].

Il dit que les puissances inférieures sont toutes muettes, parce qu'elles sont incapables de produire n'importe quelle

---

[1] *Purgatoire*, chant XXV, v. 79-84.

opération. Bien plus, elles ne sont même pas entières dans leur entité; elles existent à l'état virtuel, *in virtute,* dit Dante, car il leur manque pour agir le sujet qui les possède comme ses propriétés. L'acte des sens est intrinsèquement et par essence organique. Aussi, c'est en vain que certains théologiens ont cherché par la vie sensible de l'homme, qui certes vient de l'âme, à expliquer comment cette âme peut, pour ses fautes, souffrir elle-même dans l'autre monde le supplice du feu. Contentons-nous de savoir que cette peine est mystérieuse, *miris sed veris modis,* d'une façon mystérieuse, mais réelle; il suffit de penser que cette flamme fut allumée pour les esprits angéliques qui n'ont aucun principe de sensation, pour couper court radicalement à toute recherche de ce genre; il n'y a pas moyen d'expliquer naturellement que l'âme humaine séparée reçoive une impression et ressente une douleur de choses corporelles. L'explication de S. Thomas paraît bien pauvre. Il suppose un lien qui contrarie la nature et la violente en assujettissant l'esprit rebelle à une créature inférieure; ici comme dans les autres vérités surnaturelles, il procède selon la réalité bien démontrée de la nature; il ne cherche pas à la changer, à y introduire des facultés nouvelles, des entités qui n'y sont pas pour la mettre en accord avec des faits d'un ordre supérieur que nous ne comprenons pas: il laisse à ses adversaires cette méthode. Pour lui, il étudia les esprits tels qu'ils nous apparaissent constitués en eux-mêmes, et il dit tout ce que l'on peut dire de leur nature. Il s'en tint là, et montra que l'on doit attribuer non pas à la vertu naturelle du feu, mais bien à l'omnipotence divine, ce mystérieux et terrible châtiment que les Saints et la croyance populaire nous révèlent comme certain.

CHAPITRE X.

INTELLIGENCE HUMAINE

THESIS XVIII. - *Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis objectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.*

THESIS XIX. - *Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.*

THESIS XX. - *Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus* (1).

---

(1) *Thèse XVIII.* - L'intellectualité est une conséquence nécessaire de l'immatérialité, de telle sorte qu'aux degrés d'éloignement de la matière correspondent les degrés d'intellectualité. L'objet adéquat de l'intelligence est l'être lui-même; mais l'objet propre de l'intelligence humaine dans le présent état d'union est constitué par les essences abstraites de leurs conditions matérielles.

Thèse XIX. - Nous recevons donc notre connaissance des choses sensibles. Mais comme ce qui est sensible n'est pas actuellement intelligible, il faut admettre dans l'âme, outre l'intelligence formellement intelligente, une vertu active capable d'abstraire les espèces intelligibles des représentations sensibles.

Thèse XX. - Par ces espèces nous connaissons directement l'universel; nous atteignons par les sens le singulier et aussi par l'intelligence grâce à sa conversion à la représentation sensible; nous nous élevons par analogie à la connaissance des choses spirituelles.

H) Connaissance indirecte: singulier, natures spirituelles: Pourquoi nous connaissons le singulier, mais indirectement, p. 232; explication des termes d'école, p. 233; connaissance des natures spirituelles par analogie, p. 234.

Ce qu'est le présent chapitre.

Il nous faudrait écrire un véritable traité, si nous devions développer tout ce qu'annonce le titre de ce chapitre, l'intelligence humaine. Mais nous ne nous proposons pas autre chose que de noter les principaux points de la doctrine de S. Thomas; celle-ci, plus claire et plus nette que toutes les autres, offre encore les meilleurs arguments à opposer aux erreurs que, d'ailleurs, tous les catholiques veulent repousser. Qu'on y fasse bien attention: nous ne disons pas que les preuves de S. Thomas soient toujours les plus faciles à défendre contre les objections des adversaires aux vérités élémentaires de la raison et de la foi. Quelquefois, un argument moins profond produit une meilleure impression sur des esprits mal préparés ; l'apologiste fait souvent usage d'armes plus aptes à répondre aux objections courantes, qu'à mettre en lumière la vérité entière et à en démontrer le fondement profond. Mais une longue méditation et une connaissance parfaite de la vérité fera toujours voir que S. Thomas, mieux que tout autre, a touché le fond de la question et s'est élevé jusqu'à la véritable cause des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes.

Renouvelons encore l'observation que nous avons déjà faite à mainte reprise: les thèses que nous devons brièvement développer et expliquer ne sont pas un résumé de toute la philosophie; leur but principal n'est pas non plus la réfutation des adversaires de la saine philosophie et de la religion. Elles donnent un exposé, le meilleur possible, de la doctrine des philosophes catholiques, qui ne se contentent pas de demeurer fidèles à l'Eglise, en évitant toute erreur théologique, mais qui sont désireux d'avoir les idées les plus justes qui soient dans nos écoles; S. Thomas, selon le jugement commun, est le maître par excellence; c'est donc sa doctrine que nous précisons, et c'est indirectement que nous sommes amenés à

donner les notions courantes et à réfuter ses adversaires. Tel fut le but de la Commission qui approuva les vingt-quatre thèses; tel est encore l'objet du petit commentaire que nous en faisons.

Il y a trois thèses qui regardent l'esprit humain; suivant leur ordre, nous devons d'abord exposer la liaison nécessaire de l'intellectualité et de l'immatérialité, la gradation des esprits qui en est la conséquence et l'objet propre des intelligences. Ensuite, en omettant ce qui est commun à toutes les Ecoles catholiques, nous verrons comment il y a dans notre âme une vertu capable de former les espèces intelligibles. Enfin, nous dirons comment l'intelligence humaine connaît l'universel et comment elle atteint le singulier.

I. — INTELLECTUALITÉ ET IMMATÉRIALITÉ.

A) - Leur connexion mutuelle.

Accord des philosophes sur la répugnance entre la matière et l'intelligence. — *Immaterialitatem sequitur intellectualitas,* dit la thèse XVIII, l'intellectualité ne peut pas ne pas accompagner l'immatérialité. - Si on considère un être qui subsiste indépendamment de la matière, celui-ci est certainement un esprit doué d'intelligence; si nous sommes en présence d'un acte accidentel, mais indépendant de la matière, cet acte appartient à un sujet spirituel. Rappelons-nous comment nous avons conclu à la spiritualité de notre âme [1]: pour démontrer que notre âme non seulement est simple, comme toute forme, mais encore qu'elle opère et existe par elle-même, sans dépendance intrinsèque de la matière dont elle est pourtant l'acte substantiel, nous sommes partis de l'opération intellectuelle qui lui appartient. Les déterminations et les mesures quantitatives, avons-nous dit, répugnent à tout acte de l'intelligence; or, celles-ci se vérifient nécessairement dans tout ce qui procède d'un composé matériel, d'un être qui dépend de la matière; c'est ainsi que la sensation

---

(1) Voir chap. VIII, p. 158.

est liée aux dimensions. L'acte de l'intelligence, lui, s'élève plus haut et est libre de ces mesures; le principe intelligent, l'âme raisonnable, est donc absolument supérieur à la matière. Tous sont d'accord sur ce point sans hésitation: tous admettent que l'intelligence répugne à la quantité et à la matière.

Mais nous, nous soutenons que réciproquement, si l'on nie la matière et la dépendance de celle-ci, du fait même on se trouve nécessairement dans l'ordre intellectuel; beaucoup trouvent cette conséquence bien hardie; on dit même souvent: « Si S. Thomas est de cet avis, c'est qu'il devait avoir ses raisons ». Pour nous, nous estimons que S. Thomas n'a pas caché ses raisons et que tout le monde peut les connaître.

Cause vraie de la répugnance de la matérialité et de l'intelligibilité. — En attendant, la répugnance entre la matière et l'intelligence trouve une explication déjà beaucoup plus profonde chez S. Thomas que chez ses rivaux. Ceux-ci soutiennent cette répugnance, parce que la matière a comme propriété première et nécessaire la quantité; mais ils ne pénètrent pas intimement la nécessité de cette propriété; ils la constatent tout comme ceux qui définissent le corps substance étendue, donnent une simple définition descriptive. Mais le concept qui correspond beaucoup mieux à l'essence du corps, nous l'avons vu [1], est celui qui le représente comme une substance composée de puissance et d'acte, de matière et de forme. De la même façon, pour voir l'opposition entre la nature corporelle et la nature intellectuelle, S. Thomas s'en tient à la raison formelle même de la matière; elle lui suffit pour arriver à sa conclusion. Comprendre, en effet, c'est recevoir en soi les natures ou les formes des choses, *intellectus fit omnia,* l'intelligence devient toute chose. - Mais dans ce cas, les formes sont reçues par une vertu propre de l'être intelligent, sans qu'elles lui enlèvent la nature selon laquelle il existe en lui-même, et sans qu'une forme s'oppose à sa contraire. Vraiment l'être intelligent a en lui la raison formelle de l'objet qu'il appréhende: il a la raison formelle de la

(1) Voir chap. VI, p. 108.

pierre, des plantes, des animaux, des astres, du mouvement du monde, et, plus ou moins, selon son degré de perfection, de toutes les choses et de l'être universel; mais il l'a par une reproduction intentionnelle, il l'a comme terme de son opération, terme auquel il tend et qu'il reproduit en lui. Au contraire, la matière reçoit une forme; mais en la recevant, elle est déterminée à exister seulement selon celle-ci à l'exclusion de toute autre: elle la reçoit passivement, par la vertu d'un agent extérieur. Elle la reçoit physiquement et elle ne contribue pas à sa réception par une action propre quelconque. Voilà donc deux façons de recevoir les formes, l'une passive, l'autre active; elles s'opposent entre elles comme puissance et acte; ainsi donc, la réception matérielle est contraire à la réception intentionnelle; la première appartient à la puissance physique, la seconde relève de l'intelligence; et si nous pouvons éliminer toute matérialité de l'intelligence, parce que celle-ci admet la réception intentionnelle, réciproquement, nous devons dire que la matière est incapable d'intelligence, car il répugne que la puissance, en tant que puissance, soit un acte véritable.

Démonstration de S. Thomas. — Nous trouvons un exposé de cette doctrine, plus développé que partout ailleurs, au début du *de Veritate* (1): une chose, y est-il dit, peut être parfaite de deux façons: la première consiste dans la perfection de la propre existence spécifique. Mais l'espèce propre de chaque nature exclut toutes les autres; aussi, chaque substance créée sera privée d'autant de perfection universelle qu'il y a de natures distinctes d'elle. Mais il y a une seconde sorte de perfection qui vient remédier à cette restriction générale; l'être doué de connaissance, quand il connaît formellement, reçoit en lui les choses connues; c'est ce qu'Aristote avait dit: l'âme est en quelque sorte toutes les choses en tant que sa nature est de les connaître. De cette façon, la perfection de l'univers entier peut se rencontrer en un sujet: c'est en cela, disent les philosophes, que réside la dernière perfection de l'âme, perfection que nous plaçons dans la

(1) Quaest. disp.: *de Veritate*, q. 2, art. 2.

vision de Dieu, en qui nous verrons en outre tout le reste. Mais la perfection d'une chose ne peut pas exister en une autre selon l'existence déterminée qu'elle avait en cette chose; aussi, pour pouvoir se trouver en une autre chose, il convient que cette perfection soit prise sans ce qui la détermine et la restreint. Puisque les formes, ou perfections des choses, sont déterminées par la matière, nous devons dire qu'une chose peut être connue en tant qu'elle est séparée de la matière. Le sujet aussi qui reçoit cette chose, doit à son tour, par conséquent, être immatériel; car, s'il impliquait une certaine matérialité, la forme serait reçue en lui d'une façon matérielle; elle serait restreinte à son existence physique; elle n'existerait pas selon la manière d'être propre de la connaissance; cette manière d'être, nous venons de le dire, se vérifie quand la perfection d'une chose a pour nature d'exister aussi en une autre chose. Telle est en résumé la doctrine de S. Thomas. C'est la démonstration la plus profonde qui soit pour établir que tout l'ordre intellectuel répugne à la matière; il n'a pas recours pour cela aux propriétés de la matière, mais seulement à son premier concept essentiel.

L'échelle des êtres et le témoignage de la connaissance humaine prouvent la connexion nécessaire entre immatérialité et intellectualité. — Maintenant que nous avons établi pourquoi la matière est par elle-même opposée à l'intellectualité, la contre-partie ne présente plus de difficulté; à peine la matérialité a-t-elle disparu, nous entrons dans l'ordre intellectuel. Ce qui doit nous en convaincre ou tout au moins nous le faire présumer, c'est la série ou l'échelle des êtres dans l'univers. Au-dessus de la sensation encore matérielle, nous rencontrons aussitôt après l'âme intelligente; pourquoi n'existerait-il pas dans la nature un degré intermédiaire, s'il était possible? Mais S. Thomas justement tire la conclusion que nous défendons ici, du seul fait que l'intelligence fait immédiatement suite à la sensation, et que les formes, à peine libérées des conditions matérielles qu'elles avaient encore dans la sensation, entrent aussitôt dans l'ordre intellectuel. A peine, dit-il, a-t-on abstrait des images sensibles celles qui ne sont plus liées à la matière, on obtient les espèces intelligibles; les

formes naturelles, liées dans les corps aux mesures et aux déterminations quantitatives ne sont pas plus tôt libérées par abstraction de ces conditions matérielles, qu'elles deviennent aussitôt des formes capables d'universalité, intelligibles par elles-mêmes et de fait connues par l'intelligence. Bien plus, l'intelligence ne fait qu'une seule chose avec ces formes; on obtient ainsi un composé intentionnel d'intelligence et de chose comprise, qui se comporte comme un être composé du sujet et de sa forme; on doit donc dire que la nature connue informe l'intelligence; celle-ci a en elle l'image de cette nature, qui par conséquent la termine et l'actue d'après elle-même. Voilà comment cette nature est entrée dans le monde spirituel: l'abstraction de la matière lui a suffi. Donc l'immatérialité est la raison suffisante de l'intellectualité.

Argument de S. Thomas. — Voici en propres termes l'argument même de S. Thomas: *Ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia: cujus signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium et non singularium, quia materia est individuationis principium. Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde si ex hoc formae sunt intellectae in actu, quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia* [1], une chose est intelligente du fait même qu'elle existe sans matière: la preuve en est que les formes deviennent intelligibles en acte par l'abstraction de la matière. En conséquence, l'intelligence a pour objet l'universel et non le singulier, car la matière est le principe d'individualisation. Les formes qui sont comprises en acte ne font qu'un avec l'intelligence qui comprend en acte. Partant, si les formes sont comprises en acte par le seul fait qu'elles existent sans matière, il convient qu'une chose soit intelligente du seul fait qu'elle existe sans matière. - En d'autres termes: tant que les formes corporelles sont concrétisées dans la matière, elles sont incapables d'actuer l'intelligence et d'être connues par elles-mêmes; en effet, l'intelligence humaine se termine à

(1) *Contra gentes*, l. I, c. 44.

l'universel, non pas au singulier, parce qu'elle est libre de toute matière, principe d'individualisation. Mais à peine la nature est-elle abstraite, à peine la forme est-elle libérée de la concrétion matérielle, la voilà aussitôt intelligible, et elle peut s'unir à l'être intelligent comme son principe déterminant. Evidemment, c'est de cette façon qu'elle entre dans l'ordre intellectuel. Mais pour pouvoir y entrer, il convient qu'elle en prenne la condition nécessaire et suffisante: or elle n'a rien pris en dehors de l'immatérialité: aussitôt abstraite de la matière et dépouillée des déterminations matérielles, elle devient une forme intelligible; elle est l'espèce qui informe l'esprit, le verbe qui le termine, elle devient son acte. Donc, l'immatérialité est la condition suffisante de l'intellectualité. Tel est le raisonnement de S. Thomas dans les paroles que nous avons rapportées.

Deux arguments divers nous conduisent à la même conclusion; le premier est tiré de la continuité dans l'échelle des natures de l'univers; il n'y a pas d'interruption brusque, de progression par sauts; le deuxième nous est fourni par le témoignage même de la connaissance humaine; les formes corporelles sont déjà intelligibles par le seul fait qu'elles sont prises sans leurs conditions matérielles. Cet argument est plus profond et a un rapport plus intime à la présente question. Il en reste un troisième plus profond encore; il va jusqu'aux notions les plus hautes de l'être et nous donne la cause réelle de la vérité que nous affirmons, bien qu'il puisse paraître difficile d'en saisir toute la force; il est tiré de l'illimitation de l'acte libre de toute puissance.

Troisième argument tiré de l'illimitation de l'acte pur. — Parmi les perfections de l'existence, il y en a une que nous ne pouvions pas connaître avant qu'une expérience universelle ne nous en eût rendus certains; c'est celle de pouvoir, par une opération, recevoir intentionnellement les formes ou les raisons essentielles des autres choses, sans cependant altérer entitativement notre nature propre; nous devons reconnaître que la passivité et la concrétion de la matière sont contraires à cette nouvelle perfection. Mais nous n'avons pas de raison pour la refuser à l'acte qui dit par lui-même perfection,

et qui n'est pas borné ou limité par lui-même; or, nous voyons que la détermination matérielle est directement opposée à cette perfection de la reproduction intentionnelle des choses; aussi nous avons bien raison de dire que la matière empêche l'extension intentionnelle non pas par accident, mais formellement et par elle-même; par conséquent, une fois cet empêchement supprimé, l'acte retrouve la perfection qui consiste à s'étendre aux autres natures par une opération intellectuelle. En résumé: il n'y a que la concrétion matérielle qui soit par sa raison formelle directement opposée à l'opération de l'intelligence; donc, la perfection de l'acte comprend cette perfection là où le principe matériel est absent.

Voilà ce que S. Thomas pensait certainement quand il disait que les corps célestes ne peuvent pas avoir une essence simple, parce qu'ils auraient été du fait même des esprits intelligents et non pas des substances objets de perception sensible. C'est encore ce à quoi il songeait lorsque dans sa réponse à cette question bizarre: une blancheur séparée peut-elle exister par miracle sans dimensions, il répondait qu'alors elle serait unique, illimitée, intellectuelle. *Si albedo sine quantitate esset, jam non esset corporalis qualitas, sed spiritualis. Esset quaedam forma intelligibilis, ad modum formarum separatarum quas Plato posuit* (1), si la blancheur existait sans quantité, elle ne serait plus du fait même une qualité corporelle, mais spirituelle. Elle serait une forme intelligible à la façon des formes séparées que supposait Platon. - Que l'on ne fasse pas dire à S. Thomas que cette étrangeté fut possible; qu'on retienne seulement la suite logique des idées: si une qualité corporelle existait de cette façon, elle ne serait plus corporelle, mais spirituelle et intellectuelle.

Mode de connaissance des sens. — Et le sens? Ce que nous venons de dire semble lui dénier toute connaissance, puisqu'il n'est pas libre de la matière et de la quantité. Il nous faut bien convenir que le sens ne possède pas la connaissance vraie et complète, celle qui représente l'objet tel qu'il est en lui-même réellement constitué, celle qui implique la conscience

(1) *Quodlib.* VII, art. 10.

permettant au sujet connaissant de rapporter son acte à la chose et de savoir la proportion de l'un à l'autre. L'œil ne sait rien du mode de constitution de la couleur; l'oreille ne perçoit pas ce qu'est objectivement le son, et ainsi de suite; pour bien des raisons, nous disons que l'intelligence se trompe, quand elle juge de la constitution objective de l'être sensible, en s'en tenant trop facilement à la simplicité nécessaire de la perfection première; elle lui fait dire à tort ce que celle-ci ne dit pas et elle se trompe. Qu'elle fasse un examen attentif et elle s'apercevra de son erreur première. Donc, d'après l'impression reçue formellement et justement à cause de la réception de celle-ci, le sens se porte par son acte à un objet extérieur qui constitue son terme, d'où lui viennent telle impression et telle détermination; ensuite, il discerne fort bien les divers objets qui le frappent de façons différentes. Cela suffit presque à diriger la vie animale; de merveilleux instincts chez les animaux, la raison et l'expérience chez nous suppléent à ce qui manque. Mais la nature de l'objet senti ne se renouvelle pas dans le sujet sentant, pas plus sa nature substantielle que sa nature qualitative; le croire serait s'illusionner. Une faculté corporelle ne peut pas recevoir intentionnellement la constitution intime d'une qualité: l'organe des sens n'est pas dépouillé de toute qualité lui-même; le nerf optique est rouge dans la rétine; les petits cônes de vision les plus délicats ne sont pas non plus incolores; et puis cet organe n'est capable de recevoir les impressions que matériellement. Il n'y a qu'une analogie lointaine entre la perception sensible et la perception intellectuelle qui toutes deux participent cependant la raison formelle de connaissance. L'intelligence connaît, parce que sa nature est vraiment de reproduire en elle-même les raisons essentielles, de pénétrer la constitution intime de quelque chose. Le sens connaît en tant qu'il se rapporte à un objet dont il reçoit une impression, sans atteindre le mode réel d'être de celui-ci, et en tant qu'il discerne ensuite les divers objets perçus.

Objectivité de la connaissance intellectuelle. — Observons pour conclure quelle profonde explication la doctrine de S. Thomas apporte à l'objectivité de la connaissance, à la

condition de ne pas étendre cette objectivité au sens en lui demandant de nous dire ce qu'est la lumière, le son, ou toute autre qualité sensible.

Connaître, c'est reproduire dans le sujet connaissant l'essence des choses, c'est recevoir en soi les formes des autres natures existant dans l'univers. Ce n'est donc pas une disposition du sujet, ce n'est pas l'impression qu'il reçoit ou qu'il produit en lui. Il pourra y avoir, il devra même y avoir dans le sujet un acte qui n'y serait pas s'il ne connaissait pas; mais la raison formelle de la connaissance ne consiste pas proprement dans le fait que le sujet connaissant a en lui une réalité nouvelle; elle réside dans le rapport transcendental de cette réalité, qui est une activité opérante, à l'objet représenté ou reproduit intentionnellement. De même que la notion de vrai ne se trouverait pas dans l'être si l'intelligence n'était pas possible, de même aussi que cette notion consiste dans la relation que l'être implique par rapport à l'intelligence, de même la notion d'intelligence ou de connaissance n'existerait pas sans la représentation entendue comme une reproduction intentionnelle des natures. Il n'y a personne pour nier cette vérité parmi les catholiques; mais personne ne peut en donner la raison profonde mieux que l'a fait S. Thomas.

B) - Gradation des esprits.

La potentialité l'explique. — L'argument tiré de la limitation de l'acte par la puissance qui nous a déjà servi à établir la connexion nécessaire entre l'immatérialité et l'intellectualité, nous fera encore trouver la cause profonde de la gradation croissante de perfection chez les intelligences. On ne peut pas dire que la simple négation de la matière soit cette cause; la négation est par elle-même indivisible et n'admet pas le plus et le moins. Mais nous devons remarquer que la matière est immense dans la raison formelle de potentialité: non pas qu'elle soit très grande comme si elle était capable d'une très grande perfection; au contraire, elle demeure toujours restreinte aux seules formes corporelles. Mais elle est très grande, parce qu'elle est, parmi tous les principes possibles entitatifs, la seule puissance pure, en tant qu'elle s'or-

donne à l'acte premier substantiel; mais par elle-même, elle demeure presque rien, *prope nihil*, comme on disait jadis. C'est à elle donc que s'arrête le concept de puissance première et pure. Mais la notion de puissance entitative la dépasse et s'étend plus loin qu'elle, car, d'après une vérité bien connue ([1]), l'acte très pur est unique; or il y a des substances purement spirituelles, qui bien entendu n'ont rien de matériel; donc elles gardent tout de même une certaine potentialité qui ne s'identifie pas avec leur perfection.

Double potentialité de tout être fini. — Et tout d'abord, comme nous l'avons dit ([2]), la relation intrinsèque et transcendante du principe potentiel à l'acte d'existence demeure en toute essence qui n'est pas nécessaire, c'est-à-dire dans toutes les natures finies qui existent seulement parce que Dieu les veut librement tirer du néant. Ensuite ([3]) si les substances spirituelles n'admettent pas une autre puissance substantielle du même genre que la matière première dans les corps, elles ont cependant cette potentialité secondaire, leur ordre à l'opération. Cette potentialité est secondaire parce qu'elle suppose la substance à laquelle elle s'ajoute; elle ne se rapporte pas à l'acte premier de subsistance, mais à l'acte accidentel d'opération. Elle est cependant d'une très grande importance, pour plusieurs raisons; d'abord, la perfection des choses, en dernière analyse, n'est vraiment complète que par l'opération: ensuite, l'existence serait inutile sans l'acte opérant; enfin et surtout, la bonté absolue des créatures elles-mêmes réside encore plus dans l'opération que dans la substance, car les créatures, et particulièrement les esprits, atteignent leur fin qui est leur bien en opérant. Que sert au démon d'être un ange? L'enfant qui va au ciel au contraire est souverainement heureux et parfait.

Proportion de la nature à l'opération et de l'essence à l'existence. — Elle a donc une grande importance cette capacité d'actualité d'opération qui appartient à toute nature finie.

([1]) Voir chap. II, p. 31.
([2]) Voir chap. III, p. 46.
([3]) Voir chap. IV, p. 66 et 69.

Elle est proportionnée à la nature même qui la possède; elle dépend du degré de perfection de celle-ci; et donc, la perfection de l'une découvre celle de l'autre. Aussi, si nous étions admis à connaître directement les opérations des anges, nous pourrions en déduire à bon droit le degré de perfection de ceux-ci; mais dans l'ordre ontologique, ne l'oublions pas, l'actualité diverse de l'opération dépend, comme de sa cause immédiate, de la perfection diverse des substances.

Dans la réalité, il y a un accord parfait entre les deux proportions d'essence à l'existence, de substance à l'opération. Chaque essence est formellement et immédiatement mesurée par la façon dont elle est ordonnée à sa participation à l'existence. Cette existence est de l'ordre substantiel; elle est l'acte propre de l'essence. Mais le rapport de l'essence à l'existence et celui de la substance à l'opération vont de pair: le premier nous est par lui-même absolument inconnu; mais le second ne nous échappe pas entièrement. L'infime esprit qu'est notre âme a pour mode propre d'entendement celui qui consiste à abstraire des concrétions matérielles les formes corporelles, dépendamment des sens. Ce n'est pas révéler une vérité bien profonde et obscure de dire que nous trouverions la façon particulière dont comprend chaque ange, s'il nous était donné de connaître avec plus de précision les opérations intellectuelles des esprits supérieurs; car c'est parler d'une façon trop vague de dire qu'ils comprennent indépendamment des sens. Quelle est la simplicité plus ou moins grande de leur entendement? Le terme de connaissance qui correspond à chaque esprit comme son objet propre est-il plus ou moins élevé en perfection? Le domaine des choses auquel s'étend chaque acte intellectuel en pénétrant la raison formelle est-il plus ou moins vaste? Autant de questions auxquelles nous pourrions répondre et nous pourrions ainsi mesurer la distance plus ou moins grande qui sépare telle façon de comprendre de la détermination restreinte propre aux connaissances humaines; la perfection diverse des natures spirituelles se manifeste dans leur actualité intellectuelle diverse; ces natures sont substantiellement ordonnées aux diverses participations de l'existence, et par cela même elles sont capables chacune de

comprendre d'une façon différente, car c'est la substance qui explique ses opérations; chaque substance contient en vertu et fondamentalement son mode propre d'entendement.

Ce que sont les degrés de spiritualité. — Donc, plus la vertu de la substance sera élevée et parfaite, plus elle s'éloignera de cette détermination extrême qui en nous est proportionnée à l'abstraction des données sensibles. Les sens nous présentent les choses singulières et concrètes; celles-ci contiennent objectivement les raisons essentielles, qui, par elles-mêmes, ne sont pas liées et resserrées à la concrétion de tel être singulier. Notre intelligence connaît ces raisons formelles sans atteindre les différences possibles qui peuvent déterminer ces raisons abstraites. De même, elle connaît les formes génériques sans voir immédiatement les différences spécifiques possibles. Une intelligence plus élevée au contraire atteint et pénètre toutes les diverses raisons formelles contenues en une autre plus élevée; c'est ainsi surtout qu'elle dépasse la détermination plus étroite du singulier; c'est par là que grandit sa vertu capable d'actes meilleurs, et qu'elle s'éloigne le plus de la potentialité, opposée à l'acte et propre à la matière; voilà comment les natures supérieures s'élèvent davantage au-dessus de la matière et atteignent à une spiritualité de plus en plus haute et pure. Négativement, la spiritualité exclut la matière; positivement elle a une vertu active plus ou moins haute; cette vertu a sa source dans la substance, ordonnée à une existence plus ou moins bonne, et elle se manifeste par un mode d'entendement plus ou moins élevé; donc, c'est à bon droit qu'on dira plus ou moins spirituels cette substance et ce mode d'entendement.

Doctrine authentique de S. Thomas. — C'est pourquoi aussitôt après les premiers mots de la thèse XVIII: *immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas*, viennent ceux-ci: *et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia sint quoque gradus intellectualitatis.* L'intellectualité suit nécessairement l'immatérialité, et cela, de telle sorte que les degrés d'intellectualité correspondent aux degrés de l'éloignement de la matière. - C'est sur quoi s'appuie S. Thomas pour faire comprendre la raison intrinsèque de l'intellectua-

lité divine, tant dans la Somme Théologique (1) que dans les autres ouvrages où il traite le même sujet. Dieu, dit-il, est une infinie perfection intellectuelle parce qu'il est *in summo immaterialitatis,* au suprême degré d'immatérialité: celui qui par essence est opposé à toute raison formelle de puissance, celui-là est vraiment au suprême degré de l'immatérialité. Si les corps sont grossiers et concrets en comparaison des esprits privés de matière, il faut bien convenir que les esprits créés, avec leur composition d'essence et d'existence, de substance et de qualités, de facultés et d'opérations, sont encore bien plus concrets et grossiers par rapport à Dieu; son essence très simple est l'existence absolue, l'intelligence et l'amour, ainsi que tout bien. Il est seul dans sa spiritualité toute pure.

Telle est la doctrine que S. Thomas exposait dans son petit chef-d'œuvre *de Ente et Essentia;* il y disait au chapitre VI que les intelligences peuvent être multiples à cause de leur potentialité diverse, qui participe d'une façon différente l'acte pur, placé en dehors de la série infinie des esprits possibles; il attribuait à chacun de ces esprits un mode propre d'entendement, selon la proportion de l'acte à la puissance; et si nous pouvions déterminer leurs différences particulières, nous ne pourrions les trouver que dans leur diverse façon de comprendre. Il raisonnait d'une façon analogue dans sa Somme contre les gentils (2); il y montrait la nécessité des natures intellectuelles dans l'univers; elles seules remontent par leur opération jusqu'à Dieu; elles achèvent le cercle avec le retour au principe d'où elles sont parties; seules elles imitent la cause première, en se dirigeant elles-mêmes à leur fin, en opérant avec leur intelligence, et en donnant intentionnellement aux autres choses une existence nouvelle; seules elles tendent formellement à posséder Dieu comme leur bien propre; seules aussi elles ont comme terme la pleine félicité.

C) - Objet propre des intelligences.

Connaissance propre, connaissance analogique. — Au point où nous en sommes dans l'exposé de notre doctrine, on

(1) *S. Th.*, I p., q. 14.

(2) *Contra gentes,* l. II, c. 46.

ne voit pas encore toutefois si les diverses intelligences ont des objets différents. D'après le principe que les facultés et les actes se différencient par leur objet, il semble nécessaire de l'admettre, mais ce que nous avons dit jusqu'ici laisse plutôt supposer le contraire, puisque toute intelligence est capable de reproduire en elle la raison formelle de tout être.

Mais la façon dont sont reproduites les essences des choses, est bien différente, surtout quand la nature appréhendée dépasse l'intelligence. Car il y a deux voies absolument diverses pour connaître intellectuellement une chose; on peut en avoir un concept propre, correspondant entièrement à la nature de cette chose, de telle sorte que la quiddité soit tout à fait dans le sujet connaissant ce qu'elle est dans l'objet; mais on peut aussi connaître cette chose d'après une raison formelle vraie, certes, mais inadéquate, de l'objet auquel la pensée se rapporte; cette raison formelle n'est peut-être pas prise directement à cet objet, mais elle est formée par un autre moyen et elle lui est appliquée par voie d'analogie: on affirme les ressemblances et les différences contenues dans cette analogie, mais on nie la connaissance de l'objet selon son mode propre. C'est ainsi que nous avons conscience en partant de choses qui nous sont mieux connues, de nous former indirectement des concepts de choses qui ne nous sont pas par elles-mêmes présentes, mais que nous savons exister ou que nous comprenons comme possibles. C'est ainsi surtout que nous avons quelque connaissance des natures qui nous sont supérieures, des esprits séparés et de Dieu principalement; il n'y a pas d'autre voie pour les atteindre. Nous voyons comment l'intelligence arrive à connaître, imparfaitement il est vrai, même les choses qu'elle ne peut directement contempler, dont elle ne parvient pas à se faire un concept adéquat ou à pénétrer la quiddité et la constitution intime.

Objet adéquat de l'intelligence. — C'est pourquoi on dit que l'objet adéquat de l'intelligence est l'être lui-même. Cela nous laisse entendre plusieurs vérités: d'abord, la notion de vrai ou d'intelligible accompagne la notion très commune d'être et elle est une notion transcendante. Ensuite, cette

raison formelle très simple et privée de toute détermination est la première que saisisse l'esprit; celui-ci commence à comprendre avec les actes les plus étendus, les moins déterminés et les moins parfaits. Et puis, si nous forgeons une notion quelconque d'un objet inexistant et impossible, tel que l'être de raison, la chimère, nous ne pouvons nous la former que par un rapport à l'être, rapport de négation ou de toute autre relation; de plus, dans toute formalité connue, c'est la notion suprême d'être qui est déterminée, car elle est toujours contenue dans la raison formelle appréhendée. Enfin, toute intelligence peut atteindre, d'une certaine façon, n'importe quel être, même infini en perfection; elle lui attribuera d'abord la raison formelle d'être, puis, par analogie, les qualités des choses connues par elles-mêmes, en affirmant leur perfection et en supprimant la limitation, selon que nous le suggéreront les relations de cette nature plus élevée avec les natures inférieures, d'où nous avons dû partir. Pour toutes ces raisons, l'être est l'objet adéquat de l'intelligence; celle-ci entend tout ce qui est intelligible et rien ne peut être intelligible sans se rapporter à l'être.

Ce qu'est l'objet propre de l'intelligence. — Mais, puisqu'il y a des intelligences différentes, chacune a pour objet propre correspondant l'être qui est proportionné à sa vertu, et qui peut être connu par elle en lui-même, tel qu'il est dans sa raison quidditative ou essentielle; ou encore, cet objet propre ne sera pas l'être qui est connu par un concept tiré d'autre chose, et auquel on applique ce concept après correction. Ce sera au contraire l'être représenté par un concept propre et adéquat. Or cet objet ainsi connu tel qu'il est en lui-même, dans sa forme propre, ne doit pas se trouver dans un état de spiritualité plus pure, ou, ce qui revient au même, à un degré d'actualité plus élevé et plus parfait, que celui du sujet connaissant. En effet, l'objet est connu par une reproduction intentionnelle qui se fait dans l'être intelligent par la vertu et l'activité de cet être. Il répugne que celui-ci par sa propre opération, par l'exercice naturel de sa propre faculté, se place lui-même en un degré d'actualité supérieur à celui qui constitue sa nature, c'est-à-dire en une actualité supérieure à sa substance,

source et cause de sa faculté d'entendement. Il s'ensuit que toute intelligence a pour objet propre ce qui est proportionné à sa spiritualité. Elle pourra ensuite connaître les natures inférieures, comme contenues dans la perfection de sa propre nature et comme surpassées par celle-ci. Elle aura des natures supérieures une connaissance moins propre, par analogie, avec la sienne: elle en verra les traces elle-même, ou bien elle les connaîtra par leurs effets, ou par toute autre relation; elle mesurera ainsi leur élévation et leur excellence par rapport à elle-même. C'est ainsi que tout ange se comprend parfaitement lui-même, et, sauf les dispositions ajoutées surnaturellement par le Créateur, il connaît naturellement les choses inférieures et les esprits supérieurs par rapport à lui-même. Retenons donc que tout être intelligent a pour objet propre, naturel et connu par lui-même en premier lieu, ce qui correspond à sa spiritualité.

II. — CONNAISSANCE HUMAINE.

D) - DÉTERMINATION DE L'OBJET PROPRE DE L'INTELLIGENCE HUMAINE.

L'âme ne se connaît pas directement elle-même. — Il nous reste maintenant à déterminer l'objet propre de l'intelligence humaine. Il semble, d'après tout ce que nous venons de dire, que l'âme humaine devrait avant toute chose se connaître elle-même, puisque l'objet propre d'une intelligence ne dépasse pas le degré de perfection spirituelle où se trouve l'être intelligent. La conscience cependant nous rend un témoignage contraire. Cette conclusion ne vaudra que pour l'âme séparée; dans l'état actuel d'union avec la matière, il ne doit pas en être ainsi. Pourquoi? Répondons d'abord que, contre un fait, il n'y a pas de raisonnement qui vaille. Mais nous pouvons cependant donner une bonne raison de ce fait. Dans l'état présent, l'âme ne subsiste pas par elle-même; son existence, comme sa nature, est communiquée au corps; ce qui maintenant subsiste complètement, ce n'est pas l'âme seule, c'est l'homme. A la manière d'exister correspond le mode d'opérer et de comprendre; aussi, l'objet propre de l'intelli-

gence humaine doit être la nature composée, puisque l'homme lui-même est composé; ce doit être la nature corporelle. Celle-ci toutefois n'est pas intelligible en acte selon sa matière, dont la raison formelle est la puissance, et qui est principe de la détermination individuelle nécessaire à son existence réelle. Il s'ensuit que, proportionnellement aussi, notre intelligence est en puissance à comprendre; elle n'est pas en acte, jusqu'à ce que se présentent à elle les formes abstraites de la matière, dont elle n'a auparavant aucune espèce, aucun concept. Celles-ci se présentent à elle par l'intermédiaire des sens, qui prennent leur racine dans l'âme intelligente elle-même, qui sont des facultés de l'homme et reçoivent l'impression des choses extérieures. Voilà comment il convient que l'intelligence humaine soit excitée et déterminée à son acte, car l'homme est un être sensible, et c'est par la sensation que les objets sont rendus présents à l'âme spirituelle elle-même. Cette âme naît dans l'état de puissance pure par rapport à l'entendement: la vertu ou faculté intellectuelle ne lui manque pourtant pas, car alors elle ne comprendrait jamais, mais elle n'a lors de la naissance aucune espèce pour la déterminer à l'acte; d'autre part, à cause de son mode d'existence dans son état d'union avec la matière, elle n'est pas par elle-même directement intelligible.

L'homme connaît directement les choses sensibles. — Quelles sont donc les choses que nous pouvons atteindre en premier lieu et par elles-mêmes? Quelles sont celles dont nous pouvons nous former une notion quidditative? Celles dont nous connaissons la raison essentielle, sans avoir besoin de la déduire d'autres notions premières et propres que nous aurions puisées à d'autres sources? La nature de l'objet est en connexion étroite avec la nature même de notre intelligence. Le mode selon lequel cette faculté vient à s'exercer, sa manière d'acquérir les espèces (ou représentations déterminant notre esprit à son acte), la façon dont elle s'arrête aux choses qui nous sont présentes, la dépendance extrinsèque mais cependant nécessaire et véritable où elle est par rapport aux facultés sensibles, telles sont les questions que touchent les thèses XIX et XX; il y est dit tout d'abord: *cognitionem*

ergo accipimus a rebus sensibilibus, nous tirons donc notre connaissance des choses sensibles.

La base, le fondement de tout ce que nous devons dire maintenant, c'est la vérité contenue dans cette phrase: notre entendement part des sens, et, selon le vers du poète, notre âme *solo da sensato apprende - ciò che fa poscia d'intelletto degno* (1), appréhende seulement du monde sensible ce qu'elle rend ensuite digne d'être compris. - Qu'il en soit ainsi, une expérience évidente et courante nous l'assure. Un malheureux qui naîtrait parmi nous privé de tous ses sens, vivrait de la seule vie végétative, à supposer qu'il puisse se nourrir, comme une plante, inconscient de toute chose et de lui-même. Celui qui est privé d'un sens, a beau entendre dire quel est l'objet de ce sens, il n'en a aucune idée. Quand nos facultés sensitives sont empêchées dans leur exercice par la maladie ou par le sommeil, ou bien l'intelligence n'opère pas, ou bien elle délire. Toujours, nous associons quelque image sensible à nos concepts, même aux plus spirituels; quand nous exerçons notre mémoire, quand nous raisonnons, nous nous fatiguons; ce sont les nerfs, c'est le cerveau qui souffrent, à cause de la contention nécessaire des facultés organiques; l'âme par elle-même est inlassable, puisque l'intelligence n'use par elle-même d'aucun organe, ainsi que le démontre Aristote. Le fait est donc indubitable.

Erreur des platoniciens. — On en a cependant cherché plusieurs explications dans les différentes écoles. Les platoniciens imaginèrent que la sensation est nécessaire seulement pour rappeler à l'esprit ce qu'il connaissait déjà dans une vie antérieure, avant que l'emprisonnement dans la matière ne l'ait rendu stupide. D'autres estiment que le sens est tout simplement une condition nécessaire pour que nous devenions pleinement conscients de nos actes; selon eux, que l'esprit ait toujours l'intuition de Dieu, qu'il ait le concept de l'être universel, qu'il soit pourvu d'espèces innées, infusées en lui par le Créateur au moment de la création de l'âme, la

---

(1) *Paradis*, chant IV, v. 41-42.

nature veut que cela ne serve absolument à rien tant qu'une sensation analogue ne vient pas seconder l'intelligence.

Ce sont, pour le moins, des explications arbitraires; car on pourrait les trouver absurdes et elles frisent le panthéisme; elles ne sont certes pas le fruit de l'étude de la nature; c'est pure rêverie que de croire voir Dieu comme certains l'ont imaginé; une illusion aveuglait ceux qui prétendaient que nous naissons avec l'idée de l'être qui comprend et dépasse toute chose; ils rêvaient ceux qui voulaient faire descendre les âmes des étoiles où elles savaient tout. Oh! si l'âme avait une conscience immédiate et première d'elle-même, ni Malebranche, ni Rosmini, ni Platon n'auraient jamais imaginé ces théories fantaisistes et étranges. Mais l'âme n'a pas cette intuition directe d'elle-même: témoins les erreurs professées sur l'âme, surtout la folle doctrine des matérialistes qui vont jusqu'à nier son existence. Si l'âme était directement par elle-même intelligible, si elle avait une espèce intelligible quelconque par elle-même, il y aurait disproportion entre la manière d'exister et la manière d'opérer; mais surtout, son union à un corps lui serait inutile, voire même dangereuse: ce corps ne l'aiderait pas à acquérir les connaissances naturelles, ce qui constitue la perfection principale et l'acte ultime de la nature; au contraire, il l'en empêcherait, il serait une cause de stupidité. Enfin, chacun sait et doit savoir que nous devons emprunter les concepts et les analogies au monde sensible pour comprendre quelche chose en dehors de lui. Il n'en serait pas ainsi si l'âme par elle-même était en état de comprendre elle-même ou de saisir quelque vérité spirituelle: elle aurait alors des concepts directs de cet ordre supérieur, concepts qu'elle n'a certainement pas.

Argument de S. Thomas: l'intelligence n'a en elle aucune espèce corporelle. — Nous dirons plus tard [1] comment l'âme se connaît réellement; mais avant, il faut expliquer comment elle connaît la nature des choses. Il nous sera utile de développer l'argument qu'emploie S. Thomas pour prouver la spi-

---

[1] Voir plus bas, p. 230.

ritualité, ou, comme il dit lui-même, la subsistance de l'âme humaine; car, soit dit en passant, subsister, c'est avoir l'acte propre d'existence dans la langue de S. Thomas (1); et c'est bien ce qu'il entendait par ce mot, quoiqu'ait dit là-dessus le subtil Cajetan. Il démontre que notre âme a cet acte d'existence propre, ainsi que nous l'avons fait nous-même plus haut (2), parce qu'elle a une opération propre à laquelle le corps ne peut pas prendre part. Mais voici comment il prouve ce dernier point: *homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum: quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum* (3), l'homme, par l'intelligence, peut connaître les natures de tous les corps: mais l'être qui peut connaître certaines choses, ne peut avoir aucune de ces choses dans sa nature, car ce qui se trouverait en lui naturellement empêcherait la connaissance des autres.

Le principe de sa démonstration est celui-ci: la disposition naturelle interne empêche la connaissance des autres choses comme une bouche amère de bile est incapable de goûter la douceur des aliments. S. Thomas choisit dans sa Somme cet argument, pour défendre la thèse nécessaire de l'opération intellectuelle indépendante du corps; il le juge évident et certain. Cependant, il y a une difficulté qui se présente aussitôt d'elle-même: si l'âme est spirituelle, si l'opération intellectuelle est spirituelle, il sera impossible à l'âme de connaître les natures spirituelles, puisque la forme propre empêche la connaissance des autres; il sera impossible à tout esprit de les connaître. Comment répondre à cette objection? Il faut dire que l'argument de S. Thomas est certainement très bon pour le but proposé; il montre que la disposition matérielle du sujet, déterminé physiquement d'une façon et pas d'une autre, s'oppose à la réception passive et matérielle d'une autre forme; mais comme le corps ne peut recevoir quelque

(1) Voir la note de la p. 25.
(2) Voir chap. VIII, p. 158-159.
(3) *S. Th.*, I p., q. 75, art. 2.

chose que d'une façon matérielle, il ne peut pas recevoir de cette façon les formes des autres corps; sa nature déterminée l'en empêche. D'autre part, pour connaître la nature même des corps, il ne lui sert de rien de la posséder: d'abord parce que la détermination matérielle n'est pas principe de connaissance; ensuite, parce que la réflexion sur soi-même répugne à ce qui est doué de quantité. Il est donc impossible qu'un être matériel ait une connaissance quelconque des corps, que cette connaissance soit tirée de lui ou de l'extérieur. Et comme l'âme connaît les natures corporelles, il est nécessaire qu'elle n'admette aucune matérialité; la faculté intellectuelle ne s'exerce donc pas avec une dépendance intrinsèque d'un organe matériel. Mais tout cela vaut pour les corps, mais non point pour les esprits, bien qu'ils soient eux aussi déterminés sans aucun doute dans leur essence. Pourquoi cela? C'est que l'actualité de cette essence, libre de toute concrétion matérielle, n'est pas empêchée de se développer jusqu'à recevoir les formes des autres choses, mais activement, et point passivement, dans l'ordre intentionnel et non dans l'ordre entitatif. Bien plus, non seulement elle n'a aucun empêchement à cela, mais elle a même la vertu de se développer ainsi. En outre, puisque l'esprit est libre de toute quantité, il peut parfaitement, dans le même ordre de la connaissance, réfléchir sur lui-même, et avoir de lui ainsi pleine conscience. En résumé: il répugne au corps d'avoir les formes des autres natures et la connaissance de lui-même, car la réception y est matérielle et passive, et la réflexion lui est impossible. Cette répugnance n'existe pas pour l'esprit, qui reçoit intentionnellement et par sa vertu propre l'objet appréhendé.

L'intelligence humaine n'a pas besoin des idées innées. — La nature de notre âme doit pourtant avoir en elle la raison de son processus, et de la proportion obligatoire entre l'existence et l'opération. Que nous ayons en nous des idées innées, c'est une théorie qui ne répugne pas absolument; les esprits angéliques en ont; Dieu pourrait certes en infuser aux hommes; il le fit pour Adam et Salomon auxquels il donna la science infuse. Mais, priver la nature d'une activité capable de former les espèces intelligibles telle que nous la démon-

trerons sous peu [1], attribuer au contraire cet effet à la puissance divine, c'est soutenir une doctrine qui se rapproche de l'occasionalisme. Et puis surtout, il ne serait pas naturel que l'union de l'âme et de la matière tournât au désavantage de la première; or, d'après cette théorie, cette union retarderait la meilleure opération de l'âme, l'opération intellectuelle, le bien suprême pour lequel elle existe, la fin qu'elle cherche à atteindre. Au contraire, il est dans l'ordre de la nature que les parties s'agencent de telle sorte que par elles-mêmes, d'après leur raison formelle, elles soient ordonnées à l'opération; et en particulier, entre toutes les opérations, elles doivent concourir au bien de la meilleure et de la plus haute, qui donne la dernière perfection au sujet composé. Des défauts particuliers se produiront peut-être; mais alors, ils seront dus à la limitation nécessaire; ou bien, ils arriveront par hasard, contre l'intention de la nature; les facultés inférieures ne peuvent pas être absolument et par elles-mêmes une cause d'empêchement pour la meilleure de toutes. Voilà cependant ce qui se passerait si l'âme avait une faculté de comprendre capable de s'exercer par elle-même, déjà en acte par les espèces innées ou infuses; l'âme alors devrait avoir conscience d'elle-même; toutes ses opérations seraient empêchées par son union au corps; elles seraient retardées et non point aidées par les sens; cela semblerait vraiment une monstruosité de la nature et une injure à son auteur [2].

Proportion entre la substance de l'homme et son opération. — Au contraire, il y a une connexion étroite et un rapport parfait entre le degré de spiritualité propre à notre âme et l'objet propre de son intelligence, entre son mode d'exister et son mode de comprendre; il est naturel qu'étant principe de vie sensitive, elle acquière par le moyen des sens les espèces qui donnent à l'intelligence la disposition prochaine pour exercer son acte et se reposer en son objet.

Il est vrai que l'âme humaine existe par elle-même, et qu'elle n'est pas seulement l'actualité déterminant la matière,

---

(1) Voir plus bas, p. 217.
(2) Voir encore chap. XII, p. 286.

comme sont les âmes inférieures; c'est pourquoi elle est vraiment un esprit. Mais elle est un esprit imparfait, qui n'est pas ordonné à subsister en lui seul; il est destiné à trouver la perfection de sa nature dans la communication de sa propre essence et de son existence à la matière, et à constituer avec elle le composé humain, nature et substance vraiment complètes. Donc, selon l'ordre naturel, l'homme, et non pas l'âme seule, subsiste parfaitement; lui seul constitue un degré déterminé de perfection dans la série universelle des choses. A ce degré de spiritualité, ne peut pas correspondre comme objet propre la nature absolument libre de la matière, celle des esprits parfaits qui ont en eux-mêmes la raison formelle entière de leur essence. La faculté intellectuelle dans l'acte de connaissance ne fait plus intentionnellement qu'un avec l'objet connu; elle en reçoit la forme; mais elle la reçoit en s'actuant elle-même par sa propre vertu; cette vertu ne peut donc pas surpasser en pureté et en élévation l'acte et le degré de spiritualité que l'intelligence a par elle-même, dans l'ordre de sa perfection intellectuelle, fondée sur l'essence même. En conséquence, ce qui correspond à l'intelligence de l'âme humaine, ce n'est pas le genre des esprits, des formes libres et simples, subsistant dans cet état; mais c'est celui des natures composées où les formes sont concrètes et resserrées dans la matière. Ce raisonnement est d'accord avec le fait certain que notre connaissance se développe spontanément au sein des choses corporelles et que, pour nommer ou concevoir des choses plus hautes, elle a besoin de mots et de concepts empruntés à cet ordre inférieur.

E) - MODE DE CONNAISSANCE.

Antinomie apparente de la connaissance intellectuelle de la matière. — Les corps sont donc l'objet proportionné de notre esprit. Mais comment notre intelligence peut-elle se reposer en eux? Ce ne sont pas eux, certes, qui peuvent se joindre à la faculté spirituelle; ils ne peuvent pas l'actuer de leur réalité, qui est trop loin d'avoir raison formelle d'acte par rapport à l'esprit. Ils ne peuvent pas non plus agir sur celui-ci, en y imprimant un signe ou une espèce qui les repré-

sente. Car toute action des corps est liée à la quantité; elle suppose un contact quantitatif ou immédiat ou médiat; elle implique un certaine résistance; ce qui est en dehors de l'ordre de la dimension se dérobe par le fait même à toute impression corporelle. Toute action des choses extérieures sur l'âme en tant que telle et sur son intelligence est impossible. D'autre part, l'âme n'a pas en elle une détermination suffisante pour connaître les natures du monde ou les choses qui nous entourent, car elle devrait en effet déjà comprendre, sans dépendre des sens, ce qui est contraire à l'expérience et ne convient pas à l'exercice de l'intelligence, dans l'état actuel d'union au corps. Il faut donc procéder par une autre voie.

La sensation permet cette connaissance. — Il y a une répugnance absolue à ce que l'âme et la matière constituent une nature entière et parfaite par elle-même, et que ce composé n'ait pas d'activité propre. Cette nature elle-même nous serait inconnue sans cette activité. De fait, elle a entre autres, l'opération sensitive; c'est la plus haute dans la vie d'un organisme, c'est elle qui répond entièrement au besoin qu'a notre esprit d'être amené à son acte; c'est à elle qu'il doit de se reposer en son objet propre. En effet, le sens, en tant que faculté organique, peut recevoir les impressions des agents corporels, et percevoir d'une certaine façon les dispositions des substances extérieures. En tant qu'il est une faculté de l'homme lui-même, et qu'il prend sa racine dans l'âme qui est intelligente, il pourra lui rendre présent ce qu'il perçoit des corps; il sera en quelque sorte le moyen qui reliera dans l'opération l'intelligence et son objet extérieur; il permettra ainsi à l'acte spirituel de celle-ci d'arriver à atteindre son terme matériel.

Nécessité des sens internes. — Mais, même dans la vie sensitive, la perception externe serait imparfaite et insuffisante, si elle demeurait seule, bien qu'elle soit le fondement de tout le reste. L'homme ne saurait s'il éprouve des sensations; il ne pourrait pas unir ces diverses sensations pour les comparer entre elles et discerner les différentes choses, ou pour les attribuer à un seul sujet. Les facultés intérieures sont encore nécessaires; le sens commun recueille les diverses

sensations périphériques, les assemble et les distingue; l'imagination devient le trésor des images qui laissent les choses perçues. L'imagination créatrice (*phantasia*) permet d'assembler celles-ci en de nouvelles représentations. Grâce à ces facultés, nous avons conscience de la sensation; nous avons conscience parfois de l'impression reçue, toujours de l'objet d'où nous vient cette impression. C'est ainsi que nous nous reportons aux substances qui nous entourent, et que ces substances sont rendues présentes à l'intelligence.

Harmonie de la doctrine thomiste. — La proportion entre les modes d'existence et d'opération de l'âme humaine est maintenant évidente. Nous voyons bien que cette âme doit être la source des facultés sensibles, pour pouvoir atteindre l'objet qui ne dépasse pas son degré de spiritualité et qui correspond à la composition essentielle de l'homme; nous constatons qu'il est naturel à l'esprit le plus bas, d'être joint à un corps, car, sans lui, il ne serait pas parfait et il n'aurait pas le mode de connaissance le plus convenable à sa nature; enfin notre doctrine montre bien que les sens ne sont pas pour l'intelligence ayant ce degré de perfection un obstacle à son action; au contraire, ils lui sont utiles, car ils lui rendent le service indispensable de lui présenter les choses qu'elle doit connaître.

Nécessité des espèces intelligibles. — Toutefois, ils ne les lui rendent pas présentes de telle sorte qu'elle soit immédiatement disposée à les appréhender. Pour nous rendre compte de cette vérité, nous devons nous rappeler que l'intelligence doit dans son ordre devenir l'objet compris. Elle a, pour terme immédiat et intrinsèque de son acte, une représentation intentionnelle de ce qu'elle connaît; la nature de l'objet se retrouve dans son concept ou dans son verbe dans la mesure où cet objet est plus ou moins compris. Le terme de l'acte de l'intelligence s'appelle justement le verbe, en tant qu'il est la forme du sujet qui comprend; en effet, il est dit ou exprimé par l'esprit qui pense. On appelle ce même terme « concept », en tant qu'il est conçu (des mots *cum, capio*) ou reçu dans le sujet intelligent par la vertu de celui-ci. Or, comment l'intelligence aura-t-elle la vertu suffisante pour former un pa-

reil concept, pour se représenter à elle-même la raison essentielle de ce qu'elle connaît, si elle ne possède pas une actualité qui soit déterminée à cette raison formelle, une actualité qui complète la faculté intellectuelle et la détermine, puisque celle-ci, par elle-même, demeure en puissance et indéterminée? Certainement, l'intelligence n'a pas en elle la détermination propre de toutes les choses; elle ne peut pas non plus trouver la raison spécifique de chacune d'elles dans la nature humaine elle-même; car, si cette nature dépasse celle des autres corps, elle n'a pas le mode propre de perfection de chaque espèce; et puis, il lui faut un motif pour se déterminer à tel objet plutôt qu'à tel autre. D'autre part, les choses distinctes de l'âme ne peuvent pas par elles-mêmes entrer en elle. Dieu seul peut informer l'esprit de ceux qui le comprennent et les rendre heureux; les esprits ne peuvent le faire, et encore moins les corps, qui sont incapables d'entrer dans l'ordre intellectuel. Il est donc nécessaire d'admettre ces formes intellectuelles particulières, qui doivent s'imprimer dans l'esprit pour le parfaire, le mettre en disposition prochaine de concevoir le verbe, et le déterminer à un objet donné. Depuis bien des siècles, on appelle *espèces intelligibles* (1) ces formes; ce sont elles que Dieu a infusées dans les esprits angéliques pour les rendre parfaits dans la connaissance de l'univers; ce sont elles que nous ne pouvons pas avoir par innéité, sans que notre nature perde son équilibre; nous en sommes privés à l'origine de notre vie; mais nous devons les acquérir pour passer de la potentialité primitive à l'actualité d'opération qui est notre perfection dernière.

Nécessité de l'intellect-agent. — Or, il n'est pas vrai que l'image présentée par l'imagination suffise à déterminer par elle-même l'intelligence, comme si elle pouvait l'informer

(1) L'espèce dont il s'agit ici n'a rien de commun avec l'espèce, détermination du genre. Ici le mot est pris dans son sens étymologique; il rend le mot latin *species,* aspect; on le traduirait plus exactement par le mot « similitude »; mais l'expression « espèce intelligible » est consacrée par l'usage dans la langue scolastique.

elle-même. Elle est une reproduction sensible et organique; or il nous faut une forme intelligible et spirituelle. Mais elle suffit pour déterminer la faculté spirituelle à se constituer cette espèce requise pour donner la dernière actuation à la faculté de connaissance, c'est-à-dire pour comprendre.

Donc, d'une part, l'âme naît dépourvue naturellement des formes capables de déterminer son intelligence; d'autre part, nous ne pouvons attribuer à Dieu, sans tomber dans l'occasionalisme, la production successive de ce qui est requis pour que nous comprenions; enfin, l'objet, tel qu'il est en lui-même, ne peut faire sur l'esprit aucune impression; il reste que la vertu capable de former les espèces intelligibles réside dans l'âme elle-même. L'action des sens est requise auparavant; cela est manifeste; l'expérience et la raison nous disent que cette action est complète quand l'imagination a donné une reproduction de l'objet. Le sens ne peut pas aller au delà; pour faire plus, il faut une faculté spirituelle. Nous devons donc l'admettre; les docteurs de notre Ecole s'accordent à la reconnaître et à l'appeler intellect-agent. Ils ont appelé la faculté de connaissance proprement dite intellect possible, parce qu'il est en puissance, ou passible parce qu'il reçoit; c'est lui qui reçoit en lui l'espèce impresse; d'après celle-ci enfin, il produit l'opération intellectuelle, par laquelle il forme en lui le concept de ce qu'il comprend, il dit son verbe, qui est l'espèce expresse.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter avec certains si nous devons distinguer réellement la faculté qui par elle-même comprend, et celle qui forme les espèces. S. Thomas trouve absurde de confondre la passivité avec l'activité. Et puis, connaître et produire l'espèce sont deux actes formellement distincts; donc il y a bien deux facultés.

Mécanisme de l'appréhension. — Il y a encore des subtilités infinies au sujet de l'action de la représentation sensible; comment est-elle subordonnée à la vertu spirituelle? On répond que cette image est une simple occasion; celle-ci posée, l'intelligence opère à sa façon; ce n'est pas là résoudre la difficulté, car ce qui laisse quelque chose de soi dans l'effet, n'est pas une simple occasion; or cette image détermine la pensée

à ce qui est déjà d'une certaine façon contenu dans l'image elle-même. Il ne suffit pas non plus de dire que l'intelligence opère tout simplement par une sympathie existant entre les facultés d'un même sujet; il faut avant tout que l'objet soit présent à la faculté spirituelle; or, il ne lui est présent que par l'image; donc, celle-ci exerce une influence directe, et pas seulement une certaine sympathie, ce qui serait une influence indirecte de sa nature et accidentelle.

Il est donc bien préférable de soutenir que l'image sensible, déjà, d'une façon imparfaite, et si l'on peut dire, *fondamentale*, fait vraiment participer l'objet à l'actualité du sujet et lui donne une certaine représentation spirituelle, car elle est l'acte d'une faculté qui a sa racine dans l'âme intelligente elle-même. Elle est certainement plus parfaite que celle de l'animal, qui n'a pas d'intelligence. En outre, en actuant l'imagination, elle est soumise à la vertu de la lumière intellectuelle active qui est dans l'âme; de la sorte, ce qu'elle contient est intelligible, de même qu'une surface placée devant l'œil devient visible. Cette surface imprime alors sur la rétine son image; de même, l'image sensible, par la vertu de l'intellect-agent, imprime l'espèce intelligible dans l'intelligence qui est capable de la recevoir. L'intellect-agent joue alors le rôle d'agent supérieur employant une cause inférieure et instrumentale. Et c'est là un des plus beaux exemples, dans la nature, d'une activité instrumentale élevée à la capacité de produire l'effet propre d'une cause supérieure; la seconde donne à la première une vertu efficace que celle-ci ne pourrait pas avoir par elle-même. De la même façon, il répugne absolument que la plume dont on se sert pour écrire, ait par elle-même, ou même reçoive comme forme propre la faculté de tracer les lettres de façon à exprimer une pensée. Elle a toutefois cette faculté, justement quand elle est employée par une cause supérieure: l'homme qui pense, écrira, par son intermédiaire, une phrase ayant un sens.

Causalité instrumentale de l'image. — Nous devons partir de ces exemples d'instruments artificiels pour nous élever jusqu'à la notion des instruments naturels, d'un ordre de causalité plus élevé, sans qu'il y ait univocité, mais analogie seu-

lement. Quand notre action est artificielle, non pas naturelle, nous ne faisons jamais immédiatement qu'imprimer selon un certain ordre quelque mouvement local sur les substances extérieures, qu'on veuille bien le remarquer (on n'en pourrait pas dire autant, soit dit au passage, si nous traitions de l'action naturelle de l'homme dans la génération d'un homme semblable à lui). Or, ce mouvement local nous est trop facilement connu tout d'abord; il parle à l'imagination; et puis il est tout entier extrinsèque à la substance passive; il ne la change en aucune de ses qualités intimes. Aussi, il nous est difficile de nous représenter une cause instrumentale d'ordre naturel et plus élevé: c'est le cas où la cause principale imprime à l'instrument autre chose qu'un simple mouvement, et où l'instrument est élevé par une vertu plus intime. C'est cependant ainsi que les forces physiques de la matière, par une élévation intrinsèque, servent à la vie; c'est ainsi que la vie végétative de l'animal développe un organisme sensitif; c'est ainsi, et mieux encore, que l'image est élevée à la capacité de déterminer une espèce intelligible, parce qu'elle actue une faculté fondée dans une âme intelligente et qu'elle est unie à la vertu capable de produire les espèces intelligibles, à la vertu de l'âme spirituelle.

Rôle véritable de l'image. — Cette image exerce une double action véritable: d'abord, elle représente sensiblement l'objet; ensuite, elle coopère à la formation de l'image intellectuelle correspondante, imprimée dans l'âme. La première action lui est propre; la seconde lui appartient seulement en tant qu'elle-même est soumise en acte à la lumière de l'intelligence; par elle-même, l'image ne pourrait pas exercer cette causalité; ni même la conserver comme sienne, tout comme la plume ne peut plus écrire quand on l'a jetée. Enfin, cette image, par elle-même sensible tout simplement, est élevée à la capacité de produire un effet spirituel, ainsi que la plume dépourvue d'intelligence est appelée à tracer des signes exprimant la pensée. Qu'on ne dise pas que l'exemple est facile à saisir, mais que ce qu'il veut faire entendre est difficile. Parce que nous concevons avec une grande exactitude ce dont nous avons une représentation propre, il

ne faudrait pas conclure à l'impossibilité de comprendre ce qui est plus élevé et plus profond.

On appelle illumination cette élévation des images dans lesquelles la nature de l'objet représenté devient presque intelligible. L'effet qui est obtenu consiste dans les espèces intelligibles; on dit que celles-ci sont abstraites des images; on les extrait des images selon le processus que nous venons d'indiquer; on les appelle plus particulièrement abstraites, quand l'intelligence ne prend pas tout ce qui est dans l'objet représenté par l'image; autrement dit, l'espèce formée par l'image ne représente pas tout ce qui paraît contenu dans celle-ci. Nous expliquerons cela plus loin [1], quand nous dirons ce que l'intelligence connaît proprement dans les choses; tel est le but de la thèse XX, car, ce que nous venons de dire peut servir de commentaire à la thèse XIX.

Accord parfait entre le mode d'existence et l'opération. — Nous devons reconnaître dans toutes les parties de notre philosophie la solidité de son unité: correspondance absolue de la doctrine à l'ensemble des faits, proportion parfaite de la nature entre sa constitution, son opération et son mode de passage à l'acte et à la perfection dernière. La nature humaine est comme la ligne d'horizon, elle sépare ou unit deux univers, le monde spirituel et le monde corporel; l'âme humaine est acte de la matière; elle est principe de la vie organique la plus haute, c'est-à-dire de la vie sensitive; elle subsiste par elle-même; par elle commence le monde des formes libres; avec elle apparaît l'intelligence.

Parce qu'elle est la plus noble des formes reçues dans la matière, elle n'y est pas tout entière plongée; il y a en elle une opération dont l'organisme n'est pas le principe intrinsèque, bien que son concours soit requis; en présentant l'objet, il coopère extrinsèquement; la fatigue éprouvée par le système nerveux quand nous pensons prouve assez son rôle. Parce qu'elle tient le dernier rang dans le monde spirituel, l'âme humaine n'a pas pour objet propre les natures purement spirituelles, intelligibles en acte, mais les natures cor-

---

[1] Voir plus bas, p. 226-227 et 232.

porelles; celles-ci ne sont pas intelligibles en acte dans leur matérialité, mais en puissance. Si un objet déjà intelligible en acte correspondait à notre âme, celle-ci ne serait plus un principe proportionné de vie sensitive; elle ne serait plus par conséquent forme du corps, et même son union à la matière lui serait nuisible et contrarierait sa nature. Mais non; la nature corporelle est perçue par les sens d'une certaine façon; ils la rendent présente à l'âme intelligente; les images, soumises à une lumière plus élevée d'ordre spirituel, concourent à combler le défaut dû à la potentialité de l'âme; celle-ci a une existence propre qu'elle communique, comme sa nature, au corps; elle est intelligente en puissance et a pour objet les intelligibles en puissance; elle est principe de vie sensitive et les sens l'excitent et coopèrent avec elle pour lui permettre d'arriver à son acte naturellement le plus parfait.

III. — DIFFÉRENTES SORTES DE CONNAISSANCES HUMAINES.

F) - Connaissance directe, l'universel.

Nécessité de traiter la question des universaux. — Pourrions-nous estimer que nous avons donné les caractéristiques suffisantes de la doctrine de S. Thomas sur l'intelligence humaine, si nous ne touchions au moins la question des universaux? La thèse XX nous défend de la passer sous silence; *per has species* (dont on a parlé dans la thèse précédente) *directe universalia cognoscimus*, par ces espèces, nous connaissons directement les universaux. - Si nous ne disions rien de ce sujet, nous n'aurions pas bien déterminé l'objet de notre entendement; nous n'aurions pas non plus fait comprendre le mode propre de toute la connaissance humaine.

Nous abordons une matière qui fut l'objet d'âpres disputes entre les premiers scolastiques du XIIe siècle; depuis, elle a été en butte aux risées de la plupart des érudits du XIXe, qui font preuve dans leurs sarcasmes d'une grande ignorance de la question. Mais pourquoi, dira-t-on avec quelque ennui, pourquoi retourner en arrière? Pourquoi ce saut dans la lo-

gique alors qu'il s'agissait jusqu'à présent de psychologie réelle? Non, nous ne retournons pas en logique, bien que le logicien aussi s'occupe des universaux.

Universel direct, universel réflexe. — Mais le mot « universel » admet deux sens; tantôt l'universel est dit réflexe, et il appartient aux intentions secondes; tantôt on l'appelle direct, il est alors objet des sciences. Par ces mots, intentions secondes, intentions premières, voici ce qu'on entend: si l'esprit considère les choses en tant qu'elles sont objet de la première connaissance directe, et par conséquent comme elles sont en elles-mêmes, on obtient des intentions premières; au contraire l'esprit peut considérer le nouveau mode d'être qu'elles acquièrent dans la représentation intentionnelle, en tant qu'elles tombent sous la réflexion de l'intelligence; celle-ci en faisant retour sur ses actes, contemple à nouveau leur objet et y établit un rapport à proprement parler intentionnel et non pas réel; dans ce cas, on a les intentions secondes. Le logicien s'occupera donc des universaux, parce que l'universalité formelle joue un rôle prépondérant parmi les intentions secondes, objet propre de la logique; ce sont ces intentions que l'intelligence ajoute aux natures abstraites; elle considère ces dernières comme elles sont dans l'esprit, et elle leur attribue une relation qu'elles n'ont pas dans l'ordre réel; mais, en tant que ces natures abstraites sont dans l'esprit, elles deviennent capables de recevoir cette relation; l'esprit les compare aux inférieurs auxquels on les attribue. Le mot universel n'est pas pris dans ce sens quand on dit qu'il n'y a pas de science du particulier, mais seulement de l'universel; il s'agit alors de l'universel direct, et cet adage est vrai: en effet, sans parler des mathématiques et surtout de la métaphysique, la physique, dont le degré d'abstraction est le plus bas, n'a pas en vue l'être concret et particulier: le physicien dans son cours sur la conductibilité calorique du fer n'a pas en vue le morceau de fer qu'il tient en main, mais le fer ayant le même degré de pureté. Donc les sciences ne portent pas sur les intentions secondes, mais sur les intentions premières.

Donc, les universaux, considérés matériellement dans

les natures, trouvent leur place dans un traité de psychologie réelle; les premiers mots de notre thèse sont donc justifiés: *Per has species directe universalia cognoscimus*, nous connaissons, par ces espèces intelligibles, directement l'universel. - Si, au lieu de considérer matériellement les natures, on les considère en tant qu'elles sont pensées, elles pourront recevoir l'intention de l'universalité formelle; le logicien, lui, reconnaît pour vraiment parfaite la notion de l'universel *unum in pluribus*, ce qui est un en plusieurs, seulement quand il voit la nature abstraite attribuée à plusieurs sujets, c'est-à-dire quand il la considère par rapport à ses inférieurs; celle-ci demeure unique dans sa raison formelle de genre ou d'espèce, tandis qu'elle se multiplie spécifiquement ou numériquement dans ses inférieurs. S'il la considère indépendamment de cette relation, il dit qu'elle est un sujet capable d'universalité. Le physicien s'arrête à ce stade; il envisage cette même nature capable de recevoir cette relation, qui ne lui importe pas; il l'appelle sans plus universelle. Pour préciser ce que physiciens et logiciens entendent par universel, il faudrait développer ainsi la formule trop concise de notre thèse: *Per has species directe abstractas naturas cognoscimus, quae universalitatis intentionem per intellectus reflexionem accipient*, par ces espèces intelligibles, nous connaissons directement les natures abstraites qui recevront, par réflexion de l'esprit, l'intention d'universalité.

Nous connaissons l'universel abstrait de la détermination singulière. — Nous traitons ici ce qui termine la connaissance directe et première; l'objet de cette connaissance, disons-nous, est la nature universelle, c'est-à-dire la nature même abstraite des déterminations individuelles. Abstraire, pour nous, c'est prendre une chose et en laisser une autre, qui, dans la réalité n'est pas séparée de la première. Ainsi, l'œil abstrait la couleur qu'il voit, de la saveur qu'il ne voit pas; cependant, ces deux qualités sont indissolublement liées dans la pomme placée devant lui. De même, la substance corporelle se trouve dans l'image sensible avec ses déterminations individuelles, en particulier avec les mesures de temps et d'espace, sans lesquelles aucun être réel ne peut exister dans le monde

corporel (1). Elle se présente donc avec la concrétion matérielle qui détermine la nature spécifique. Or d'une part, cette nature peut se vérifier, non pas certes sans une détermination singulière, mais en dehors de celle propre à telle substance individuelle qui frappe les sens: d'autre part, cette individualisation singulière n'est pas par elle-même perçue par l'intelligence; la première de ces affirmations est évidente: on ne peut avoir un être humain qui ne soit Cajus, Titius ou Berthe; cependant l'humanité se vérifie en dehors de chacune de ces personnes; si Cajus en effet était l'humanité elle-même, tout homme serait Cajus et en dehors de lui, il n'y aurait point d'autre homme; reste à démontrer la seconde.

La matière empêche l'intelligence de connaître le singulier. — S. Thomas n'y voit pas de difficulté: la matière, dit-il, est la cause de la singularité; c'est elle qui explique que les individus puissent se multiplier; c'est elle qui détermine cet individu à être celui-ci plutôt que celui-là; cette surface blanche se distingue d'une autre, non à cause de la blancheur qui leur est commune, mais parce que cette blancheur se trouve dans *ce* sujet matériellement désigné. Or la matière

(1) La théorie de Kant est toute différente. Il admet le principe certain que nous ne percevons rien sans les déterminations d'espace et de temps, mais il en déduit que celles-ci sont des formes subjectives de notre esprit, contraint par lui-même de se représenter toute chose avec ces mesures, sans savoir si elles répondent à une réalité objective. Avec une pareille théorie, qui osera dire et penser qu'il reste quelque chose de vrai dans toute la physique? Qui sera certain d'une réalité quelconque dans tous les phénomènes? Tout s'évanouit, cela est clair, les phénomènes comme les noumènes, et nous sommes dans le grand néant, plus absolu encore que le nirvana bouddhique. Mais Emmanuel Kant n'a pas pensé à ceci: si la quantité en extension dimensive est la première propriété fondamentale de tous les corps, puisqu'elle suit la matière, elle donne, par une nécessité absolue, son mode à toutes les qualités possibles et à toutes les actions des corps, qui la supposent d'abord; il est alors impossible de jamais percevoir quelque chose sans les déterminations quantitatives, dans les choses matérielles, objet propre de la connaissance humaine. Ces déterminations suffisent à constituer l'espace, le mouvement, ainsi que cette mesure du mouvement qu'est le temps. Maïs Kant a détruit l'univers alors qu'il se proposait de le reconstruire.

n'est pas intelligible par elle-même. Elle ne peut pas informer l'intelligence; une puissance dépourvue de toute actualité, comme la matière, ne peut pas être un objet connu par lui-même; enfin aucune espèce intelligible ne peut la représenter en tant qu'elle est cette partie et non pas cette autre; c'est cependant parce qu'on distingue en elle des parties qu'elle multiplie les formes d'une même espèce. Donc, l'acte de l'intelligence n'a pas pour objet la détermination matérielle de la substance représentée par l'image sensible; il n'atteint pas par lui-même le singulier, mais seulement et directement la disposition formelle que présente ce sujet.

Bien plus, le sens lui-même ne reçoit pas en lui la matière de l'objet qu'il connaît; et cependant, il est lié, lui, ainsi que son acte et son objet propre, aux conditions matérielles ou aux mesures quantitatives. Il perçoit, quand il reçoit l'impression de ce qui le change extérieurement par une action véritable à laquelle répond la passion de l'organe. Or cette impression ne dépend pas précisément de la matérialité numérique de l'agent extérieur; elle vient tout entière de ce qu'elle est due à telle activité, et donc à telle forme active, à telle qualité de l'agent. Les choses en effet agissent en tant qu'elles sont formellement actives; mais aucune activité ne peut être attribuée à la matière par elle-même; encore moins doit on lui en attribuer une en tant qu'elle est telle matière désignée et non pas telle autre. Supposons qu'à la place d'un être corporel, un autre au même endroit, au même moment, excite les sens d'une façon tout à fait semblable, nous ne pourrions en aucune façon nous apercevoir de la substitution. Si le sens lui-même ne peut pas distinguer ces deux objets entre eux, lui qui est si voisin de la concrétion de la matière et qui est lié à la quantité, à plus forte raison l'intelligence ne le pourrait-elle pas, elle qui dépend du sens dans cette connaissance. L'espèce intelligible abstraite de la représentation sensible n'est donc pas une image de l'individualisation singulière et matérielle; elle nous donne l'objet en tant qu'il est distinct par telles formes sensibles, qui pourraient se rencontrer également en d'autres sujets corporels.

Abstraction négative de l'esprit. — Donc le concept qui

s'imprime dans l'esprit grâce à l'illumination spirituelle de l'image ne reproduit pas l'objet réel avec toutes ses déterminations; il les laisse de côté, et n'atteint, ne représente que la raison formelle d'un sujet doué de telles dispositions, dont les sens ont reçu telle excitation. L'esprit fait alors ce qu'on appelle une abstraction négative. Quand on abstrait de la singularité de tel individu la raison formelle de telle disposition, il n'y a pas de distinction, de séparation positive établie par l'esprit; pour cela, il faudrait que les deux notions ainsi séparées fussent présentes à l'esprit. Mais dans notre cas, l'intelligence appréhende simplement ce qui est contenu et ce qui est intellectuel dans l'image sensible, sans appréhender les autres notes qui, par elles-mêmes, ne lui appartiennent pas.

L'esprit humain passe peu à peu de la puissance à l'acte. — Il n'est pas nécessaire que l'intelligence humaine conçoive tout d'un coup tout ce qu'elle peut concevoir. En effet, l'âme humaine est au début en pure puissance dans l'ordre intellectuel. Cela ne signifie pas qu'elle soit privée de l'entendement; mais, quand elle vient à l'existence, elle est créée dépourvue de toute forme, de toute espèce intelligible, qui lui permette d'opérer sans retard; elle est, comme dit Aristote: *tamquam tabula rasa in qua nihil scriptum est,* comme une surface polie sur laquelle rien n'est écrit. - Or l'exercice de cette faculté d'entendement est lié aux puissances sensibles; celles-ci, à cause de leur dépendance intrinsèque d'un organe, sont liées à la succession et au mouvement; elles n'ont pas toute leur perfection, toute leur actualité à la fois. Il se produit pour notre intelligence un phénomène analogue: il ne passe pas d'une seule fois de l'inaction à l'opération la plus parfaite dont il est capable: il s'élève à ses actes les meilleurs en passant par des actes d'abord imparfaits.

Sans aucun doute, les jugements seront bien supérieurs aux simples concepts; et encore, il y a des degrés dans les jugements: par l'assemblage des concepts divers, qui constituent le jugement, l'esprit connaîtra la vérité; puis, par le raisonnement, il partira des vérités premières pour arriver aux vérités plus profondes et plus difficiles. Ce sont là des opérations d'une autre espèce; mais les concepts eux-mêmes

admettent une diversité dans la perfection dont l'esprit est capable; comme notre faculté passe de la puissance à l'acte et dépend des actes des organes des sens, elle commence d'abord par les opérations imparfaites, continue par celles qui sont supérieures, et termine par les plus excellentes.

Ce processus peut s'appliquer à la perfection de l'objet: on peut se faire par exemple un concept de natures de plus en plus élevées; mais il peut aussi se rapporter à la détermination plus ou moins grande des notes, dont est constituée la raison formelle complète d'une nature. En effet, au début, l'espèce intelligible ou la notion correspondant à l'objet n'est pas seulement abstraite de la singularité ou de l'individualisation de la substance d'où provient l'image; mais elle fait abstraction encore des différences spécifiques; elle présente seulement une note générique qui peut se diviser elle-même en genres divers; ainsi au début de sa vie, l'enfant appréhende seulement la notion très commune de quelque chose ou d'être, qui se vérifie partout et ne détermine rien.

Cette notion lui suffit toutefois comme fondement de sa connaissance. Grâce à l'adjonction d'autres notes, elle pourra se diviser et aboutir aux différentes raisons essentielles, mais elle est suffisante pour que l'intelligence commence à voir quelques vérités nécessaires en tout être, et pour qu'elle puisse ainsi énoncer les premiers principes, germes des sciences.

G) - Connaissance de la substance.

L'intelligence n'appréhende pas directement sous les accidents la substance. — Mais que signifie cette expression, connaître les natures corporelles? Est-ce que dans l'image que nous avons d'un être étendu, rond, dur, blanc, l'intelligence voit directement la substance contenue sous ces accidents? Est-ce que l'enfant conçoit la raison formelle propre de la nature humaine en recevant les premières caresses maternelles? Les accidents sont-ils l'objet de la sensation, et la substance celui de l'intelligence? Ou encore, est-ce dans les accidents eux-mêmes que l'esprit perçoit d'emblée leur essence et leur constitution réelle?

Il n'en est certes pas ainsi; la distinction entre les acci-

dents et leur sujet est fort profonde; elle n'est connue explicitement que d'un petit nombre et encore après de longues études (1).

De même, s'il y a une chose qui nous soit inconnue, c'est la constitution intime du terme immédiat de la perception sensible, c'est-à-dire de ce qui par soi frappe les sens. Mais dans l'objet perçu, l'intelligence reconnaît *quelque chose*, cause de telle sensation. Ce *quelque chose* contient la substance qui se manifeste de cette façon. En effet, on ne peut rien concevoir de réel qui n'existe pas. Or, l'existence première appartient seulement au sujet qui existe par lui-même. C'est une nécessité dans l'ordre réel. Cette vérité est implicitement connue, car il est impossible d'avoir tout d'abord le concept d'un être inhérent à un autre, ce qui implique une relation; or, dans les choses et dans l'esprit il y a d'abord l'absolu. Par conséquent, bien qu'on ne sache pas distinguer entre la nature substantielle et les qualités qui s'y ajoutent, on a, dès les premières notions, implicitement, le concept d'un être subsistant, d'un être qui existe par lui-même. Cette note tout à fait universelle aura tout de suite une première détermination: on aura le concept d'une chose d'où proviennent les impressions qu'elle cause de fait; on se représentera une nature concrète ayant les formes sensibles qui nous frappent, un être blanc et doux que l'on appellera plus tard sucre; une chose rouge et odorante, qui aura le nom de rose; quelque chose qui est fait comme une femme, qui caresse et porte l'enfant: ce sera par la suite la mère. Tels sont les débuts de la vie intellectuelle qui se développe et se perfectionne avec une rapidité surprenante. Voilà comment nous savons bien vite distinguer les choses diverses d'après le complexus différent des formes sensibles, et d'après les différentes impressions. L'expérience des facultés sensibles, la réflexion intel-

---

(1) La distinction entre la substance et tout autre accident que la quantité est commune; voir chap. IV, p. 63. Il est au contraire difficile de connaître explicitement la distinction entre substance et quantité. Voir l'erreur de Descartes chap. VI, p. 107 et p. 109 et suiv. les arguments qui établissent cette distinction.

lectuelle, surtout l'éducation et l'enseignement oral donnent en peu de temps la norme pratique de la vie, au milieu de l'infinie variété des natures qui nous entourent.

Nous ne connaissons la substance que par les opérations. — Même lorsqu'on veut acquérir une connaissance plus scientifique et plus ordonnée, même quand on cherche à distinguer explicitement l'essence interne de ses manifestations extérieures, celles-ci sont pour nous la seule voie qui nous conduise à la connaissance de celle-là; en d'autres termes, nous connaissons la nature comme principe et cause des actions qui en proviennent, et qui, en changeant les choses voisines, font impression sur nos sens. Certes, nous ne saurions pas que le fer est différent de l'or, si la couleur, la dureté, la densité et les autres propriétés corporelles n'étaient différentes; nous appelons fer ce qui est disposé de telle façon, or, ce qui l'est de telle autre. C'est la même chose pour les plantes et les animaux. Chez nous-mêmes, c'est parce que la conscience de nos actes s'étend jusqu'à l'intellection et à l'élection, que nous connaissons notre âme comme le principe de ces opérations. L'expérience sensible nous permet de comparer notre organisme aux autres corps. Or, dans la partie spirituelle plus encore que dans la partie corporelle, les actes plus parfaits ont une proportion intrinsèque avec la plus haute vertu de l'âme qui les exerce; c'est pourquoi, puisque nous acquérons la connaissance de notre âme par l'exercice de nos opérations supérieures, nous avons de la nature humaine, en tant que nature raisonnable, une connaissance quidditative bien autrement profonde et complète que celle que nous avons des autres natures. Nous la connaissons mieux que la vie organique, dont les actes ne tombent pas aussi directement, ou même ne tombent pas du tout sous la conscience. Nous la connaissons beaucoup mieux que les propriétés physiques communes aux corps, dont nous établissons les classes différentes sous des noms divers, mais dont nous ne pénétrons jamais la raison intime première.

Bornes de notre connaissance. — Nous devons cependant nous contenter de cela; c'est la limite de la connaissance humaine qui n'atteint pas la substance par une intuition directe;

notre connaissance est fondée sur la proportion nécessaire entre le sujet et sa vertu active d'une part, et les actions extérieures devenues sensibles dans ses effets variés de l'autre. C'est par ce moyen que nous connaissons d'abord les notions très générales qui suivent nécessairement le concept d'être, les principes de puissance et d'acte, la raison formelle de substance et d'accident, le concept abstrait de vie, puis les différences entre les nombreuses espèces; nous ne savons rien de la constitution intime qui devrait nous faire comprendre ce que sont la chaleur, l'électricité et les autres forces et comment elles procèdent de la nature des corps. Nous ne savons pas non plus pourquoi le carbone est un élément commun à tout plasme vital, ni comment la cellule arrive à se dédoubler; nous ignorons tout des phénomènes infiniment variés que nous admirons dans le monde organique et en nous-mêmes. Les actes spirituels qui nous permettent de mesurer les perfections de notre âme, sont moins obscurs parce qu'ils sont plus simples et qu'ils sont perçus directement. Les essences corporelles, notre propre nature y comprise, nous sont connues soit comme le sujet et la cause proportionnée des effets sentis à l'extérieur, soit d'après les opérations dont nous avons conscience.

Brève réponse aux adversaires [1]. — Locke et ses nombreux disciples ont donc commis jadis une grave erreur, en soutenant que la substance n'est rien en elle-même et qu'elle ne se distingue pas de la série des phénomènes qui paraissent se succéder en un sujet; Kant et les innombrables agnostiques modernes sont eux aussi fort loin de la vérité quand ils enseignent que nous ne connaissons absolument rien des substances qui deviennent un inutile noumène. Certains modernistes ont même poussé l'audace jusqu'à affirmer que les définitions dogmatiques où l'on parle de substance, où l'on veut établir une distinction entre la substance et les apparences, ne signifient rien: le professeur Le Roy, de bon mathématicien devenu mauvais théologien, a eu l'audace de dire qu'aucun pape ou concile ne pourra faire revivre les mots

---

[1] Voir chap. IV, p. 63 et suiv.

désuets du moyen-âge, ou leur redonner un sens qu'ils ont perdu.

Nous avons déjà répondu implicitement à une de ces difficultés: nous connaissons de la substance tout ce que nous en avons dit. Quant à la difficulté de Locke, qu'il nous suffise de signaler l'absurdité qu'il y aurait à rendre subsistantes par elles-mêmes les apparences fugitives, à les réduire à des fantômes qui détruiraient toute réalité, à supprimer toute unité vraie, par la négation du sujet qui seul unit les mutations successives, enfin à refuser d'entendre la voix éclatante de la conscience que nous avons d'être une même personne, sujette à des changements incessants depuis la première enfance jusqu'à la vieillesse; l'univers entier et nous-mêmes, tout s'évanouit dans le panthéisme des idéalistes. Aux modernistes, nous répondrons que la doctrine révélée par Dieu reste immuable, infailliblement promulguée par l'Eglise enseignante; les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation et de l'Eucharistie ne céderont pas au caprice de tel ou tel qui par sa philosophie subversive détruit la foi et le bon sens; que celui qui déclare ne pas comprendre les mots anciens, étudie et se corrige de son ignorance; qu'il pense à réformer sa cervelle plutôt que l'Eglise de Dieu.

H) - Connaissance indirecte: singulier, natures spirituelles.

Pourquoi nous connaissons le singulier, mais indirectement. — Il y a un point sur lequel il est bon d'attirer l'attention: dans l'image sensible, l'objet sensible est présenté non comme une qualité abstraite et vague, mais concrète et déterminée, avec une mesure donnée de position et de quantité. Cette mesure est commune aux diverses qualités d'un même sujet. Dans la connaissance intellectuelle, il se passe quelque chose d'analogue: l'objet formel appréhendé par l'intelligence est la raison formelle abstraite d'une chose perçue par les sens comme il vient d'être dit, et cette raison formelle est appréhendée, elle aussi, dans un sujet concret et déterminé individuellement. Sans cela, la raison formelle d'être serait impossible; elle serait alors le fruit d'une rêverie, non

pas le résultat d'une appréhension vraie. Nous voici revenus donc à ce que nous avons dit: notre esprit appréhende directement les essences universelles, c'est-à-dire les raisons formelles plus ou moins indéterminées, qui dans la réalité devront recevoir les déterminations ultérieures jusqu'à l'individualisation dernière, et qui dans l'esprit peuvent recevoir l'universalité formelle, en tant qu'on les rapporte aux inférieurs qui les vérifient. C'est ainsi que nous entendons par substance un être subsistant qui peut être corporel ou spirituel, par corps, une substance composée qui peut être homogène si elle est inerte, ou organique si elle est animée; par être vivant un corps organique doué du mouvement immanent qui peut simplement se développer dans son organisme, ou encore avoir la sensation; l'être doué de sensation peut avoir une âme raisonnable, et nous voici arrivés à l'homme, qui peut être Pierre ou Paul. Mais nous ne pouvons pas penser ces raisons formelles comme existantes dans leur abstraction; nous les appréhendons naturellement, elles mêmes se présentent tout d'abord à nous, comme réelles et vraies seulement dans un sujet qui est nécessairement un individu singulier. Les raisons formelles abstraites sont donc par elles-mêmes et directement appréhendées; le sujet singulier nous est connu comme l'être en qui elles se vérifient.

La concrétion de la forme, ou la détermination de la nature essentielle dans un individu donné, vient de la matière; c'est en elle que la raison formelle, une par elle-même, devient multiple, selon les parties que la quantité distingue numériquement. Or la matière comme telle n'est pas acte ou objet de l'intelligence; nous n'en distinguerions pas les parties sans une distinction formelle qui les diversifie. Aussi, la constitution propre et intime du singulier ne nous est pas évidente.

Explication des termes d'école. — Pour exprimer la connaissance que nous avons tout de même du singulier, on se sert dans l'Ecole de plusieurs formules qui demandent quelque explication. On dit que le singulier est indirectement connu par l'intelligence; on entend par là que nous le connaissons comme le sujet où subsistent et deviennent réelles les raisons formelles que seules l'intelligence appréhende quand elle con-

sidère une nature se manifestant de telle ou telle façon, et comme le sujet auquel on attribue ces mêmes raisons essentielles, et en premier lieu la notion même d'être: (*singulare*) *est intellectum ut illud de quo omnia praedicantur*, l'intelligence connaît (le singulier) comme ce à quoi on rapporte tout. - On a coutume de dire encore que nous le connaissons par la conversion de l'intelligence sur le « phantasme » ou représentation sensible: c'est l'explication psychologique de l'opération qui nous le fait connaître; nous savons que les concepts atteignent les choses perçues par les sens; or, les sens perçoivent directement leur objet concret et mesuré dans la quantité qui unit les divers caractères sensibles d'un sujet commun, et nous appliquons à une substance ainsi déterminée les raisons formelles. Enfin quand on dit que l'intelligence atteint l'universel et les sens le singulier, cela signifie-t-il que les sens perçoivent le sujet des qualités, ou atteignent la raison formelle du singulier? Est-ce à dire que l'intelligence ne sache rien du singulier? Non pas; la raison formelle du singulier est logique, par conséquent entièrement intellectuelle; les sens ne l'atteignent donc pas; quant à l'intelligence, elle sait fort bien que rien n'existe en dehors du singulier; elle le connaît donc d'une certaine façon; on veut dire par là que matériellement, toute forme perçue par les sens est concrète et singulière et que formellement, l'intelligence a pour objet les raisons abstraites qui sont réelles dans les sujets présentés par les sens et y constituent l'être par lui-même existant, l'être subsistant.

Connaissance des natures spirituelles par analogie. — Ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus, nous nous élevons par analogie à la connaissance des êtres spirituels; - voilà comment se termine la thèse XX. En effet, aucune intelligence ne s'élève naturellement à la conception propre d'une nature spirituelle supérieure à la sienne; or notre âme est liée au corps dans son existence, et aux sens dans son opération. Aussi, il est impossible que les purs esprits nous soient connus par eux-mêmes selon leur mode d'existence propre. Toujours ce qui est primitif dans toute nature est le fondement et la mesure de ce qui viendra après.

Or, nous appréhendons tout d'abord la nature corporelle; nous ne voyons pas, à l'origine, d'être subsistant en dehors d'un sujet composé; c'est uniquement sur ce modèle que nous nous connaissons nous-mêmes et que nous connaissons les autres hommes. Nous devons donc partir de cette connaissance première pour atteindre ce qui ne nous est pas directement manifeste: nous retenons la subsistance en niant la composition substantielle, et nous obtenons la notion d'esprit; nous déterminerons mieux ce concept, si nous conservons la singularité en rejetant la concrétion quantitative, si nous gardons l'intelligence et la volonté en repoussant le mode particulier dû à la dépendance de ces facultés à l'égard des représentations et des émotions sensibles, si nous remarquons la grande supériorité de l'actualité intellectuelle et volitive, quand elle ne dépend nullement de la potentialité de la matière, des illusions faciles, des inclinations changeantes, imperfections auxquelles est soumis le composé humain. Mais nous retiendrons, même pour les esprits créés, la limitation due au fait qu'ils ne sont pas des actes purs de perfection. Bien que leur substance ne comporte aucune potentialité qui reçoive la forme (car alors, nous aurions des corps et non des esprits), elle garde cependant la puissance à exister selon une participation différente, en tant que la même substance est ordonnée, comme à l'achèvement de son opération, à un entendement qui admet diverses modifications. Nous, qui occupons le dernier degré de la perfection intellectuelle, nous ne pouvons donner la raison propre de ces différences; mais nous connaissons le mode propre qui nous convient et qui limite notre intelligence; aussi nous comprenons qu'il y ait d'autres limitations possibles; l'analogie qui implique à la fois ressemblance et dissemblance nous permet de nous faire quelque idée, bien imparfaite il est vrai, du monde intellectuel que nous découvrons et dont nous voyons en nous le début et la première ébauche.

CHAPITRE XI.

LA VOLONTÉ

Thesis XXI. — *Intellectum sequitur, non praecedit voluntas, quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter plura bona, quae judicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio judicium practicum ultimum; at, quod sit ultimum, voluntas efficit* (1).

---

(1) *Thèse XXI.* - La volonté suppose l'intelligence et ne la précède pas; elle tend nécessairement à l'objet qui se présente à elle comme le bien capable de satisfaire sa tendance à tout point de vue; mais elle choisit librement entre plusieurs biens qui, s'offrant à elle, doivent, pour être recherchés, être l'objet d'un jugement susceptible de changer; aussi le choix est la conséquence du dernier jugement pratique; mais ce jugement doit à la volonté d'être le dernier.

A) - Rapports de l'intelligence et de la volonté.

L'intelligence précède la volonté. — La volonté suit l'intelligence; elle ne la précède pas: *intellectum sequitur, non praecedit voluntas,* tel est le début de la thèse XXI. Certainement, on a affirmé tout de suite la priorité de nature de l'intelligence, parce qu'il est nécessaire d'opposer la vraie doctrine à l'erreur principale des modernistes qui avaient une forte tendance d'intervertir l'ordre entre les deux facultés. Le bien leur semblait toute la raison d'être du vrai. Le dogme, rien autre chose qu'une règle pratique de vie sans réalité objective; sans valeur, tout argument de la raison pour prouver l'existence de Dieu, qui ne pouvait plus être déduite que par l'honnêteté de la vie; la foi, affaire de sentiment et non d'intelligence; enfin, on comblait de louanges Emmanuel Kant qui, une fois démontrée la vanité de la raison spéculative, avait reconstruit l'édifice de la science et de la religion sur la base plus solide, à son avis, de la raison pratique (1). A tout cela nous opposons une négation formelle et résolue, en rétablissant l'ordre vrai; si on ne suppose pas l'intelligence, la volonté ne peut même pas se concevoir.

---

(1) La raison pratique n'était certainement qu'une solennelle mystification. Car, une fois supprimée la norme des relations appréhendées dans les objets, il est impossible de dire qu'une action soit bonne ou mauvaise; or, appréhender ces relations, c'est comprendre.

Influence de la volonté sur l'intelligence. — Personne ne peut hésiter à reconnaître que la volonté ait une grande influence sur l'intelligence, dans sa recherche de la vérité, dans le jugement porté sur les questions qui lui sont soumises, dans l'attention qu'elle prête à ce qui plaît, dans la facilité avec laquelle elle écarte ce qui déplaît, dans son adhésion à une opinion et dans son refus à admettre ce qui est vrai. Il faut même avouer que cette influence est, en pratique, beaucoup plus grande qu'elle ne le devrait. Mais ce fait indéniable ne nous permet pas de conclure légitimement que par elle-même, par nature, la volonté ne dépend pas de l'intelligence et qu'elle est la première faculté; ce serait commettre la même erreur que celle des sophistes: parce que l'intelligence humaine est trop souvent trompée par les illusions des sens, par les sophismes, et par l'intervention même de la volonté, on ne peut cependant pas dire qu'elle n'est pas par son essence intime une faculté faite pour connaître le vrai, et qu'elle ne l'affirme jamais de fait avec une certitude absolue. La constitution de l'homme et le processus de ses opérations sont fort complexes: l'esprit, la matière et les diverses facultés concourent à la production de chaque acte; aussi, bien des choses se produisent accidentellement chez nous; des causalités opposées influent sur un effet unique. Il n'y a pas chez nous la pureté d'intuition qui évite toute erreur; notre connaissance n'a pas pour but une raison formelle simple; trop facilement, les sens changent en nous nos dispositions personnelles; autant de sources d'erreurs faciles à commettre.

La volonté, appétence intellectuelle. — Nous appelons volonté le principe prochain des actes par lesquels nous nous déterminons à un objet proposé comme bon ou convenable pour nous, par amour, désir ou complaisance. On nous demandera sans doute ce qui nous est bon; nous ne voulons pas

---

D'autre part, le sentiment et les affections sont entièrement subjectifs; comment pourront-ils se diriger, se modifier, s'il ne sert de rien de proposer les raisons objectives diverses?

avoir recours à cette formule si connue, très vraie d'ailleurs: *bonum est quod omnia appetunt*, le bien est ce que tout être recherche; - pour nous, le bien c'est tout ce qui d'une façon ou d'une autre nous complète et nous perfectionne, et dont l'absence est pour nous un défaut. Ces notions d'un sujet capable de perfection, d'achèvement d'une nature, correspondent entièrement aux concepts d'une actualité formelle qui complète un être encore imparfait, d'un terme auquel tendra le mouvement de cet être cherchant son équilibre; aussi, nous aurons tout à fait raison de dire que la volonté est au sens propre du mot une *appétence naturelle* (1). Mais il est question, pour le moment, de la tendance ou inclination consécutive à la connaissance et consistant comme elle en une opération. Il y a en nous une appétence appartenant aux facultés spirituelles tout comme il y en a une correspondant aux facultés sensibles; celle-ci a pour partie intrinsèque une mutation organique, une commotion physique des nerfs, qui provoque souvent diverses manifestations dans le corps, accompagnées d'un trouble circulatoire et d'une palpitation du cœur; la première se porte par elle-même au bien appréhendé par l'intelligence et a pour nom propre celui de volonté.

Dépendance de la volonté à l'égard de l'intelligence. — Dès lors, il est manifestement nécessaire que l'opération tendant à l'objet soit une conséquence de la proposition de cet objet; celle-ci a par rapport à celle-là une véritable priorité. De plus, tout comme la substance est d'abord constituée en elle-même avant d'avoir le mouvement qui lui convient, l'intelligence doit exister avec son acte, et ensuite seulement vient la volonté avec son acte proportionné. Or, un tel ordre de priorité est un ordre essentiel qu'on découvre par la seule analyse des raisons formelles des deux opérations; aussi, il n'y a pas lieu de parler d'une certaine sympathie de facultés naissant de la même âme: ce serait une explication tout à fait insuffi-

---

(1) Nous nous servons du mot *appétence* pour désigner la tendance intellectuelle, réservant plutôt le terme *appétit* pour les tendances sensibles.

sante; il faut absolument reconnaître la dépendance de la seconde à l'égard de la première; et la notion d'appétence intellectuelle qui définit bien la volonté, devra déterminer l'acte propre de cette faculté et sa façon de tendre à son objet propre.

Distinction réelle de l'intelligence et de la volonté. — On voit déjà, par ce que nous avons dit, que la volonté appartient nécessairement à toute intelligence, bien qu'elle doive se distinguer de la puissance intellectuelle. Le premier point est très certain: il répugne qu'une forme naturelle soit privée de la tendance à ce qui constitue son bien, tendance d'ailleurs proportionnée à son être. Or, l'être intelligent, en tant que tel, aura une forme en lui quand il atteindra l'objet connu avec son acte et qu'il se le représentera; à cela s'ajoute l'appréhension formelle de ce qui se présente à lui comme son bien (et le bien est ce qui perfectionne et achève), tant dans l'ordre entitatif, selon son existence propre, que dans l'ordre intentionnel, selon sa connaissance. Il répugne donc qu'appréhendant le bien, il n'ait pas à son égard une inclination proportionnelle; celle-ci devra être une opération tout comme l'acte de comprendre en est une; cette opération, c'est la volonté.

Nous avons ainsi obtenu une faculté distincte de l'intelligence, non seulement parce qu'elle vient en second lieu et en dépend, mais encore parce que deux entités finies se distinguent selon leurs raisons formelles, quand l'une ne contient pas l'autre et qu'elles s'opposent entre elles sans que la différence soit établie par notre esprit trop imparfait. Ensuite, nous avons distingué les facultés selon leurs actes et leurs objets propres. Or, tous ces raisonnements placent bien la volonté dans un genre qui n'est pas celui de l'intelligence. En effet, comprendre et vouloir sont deux notions diverses: l'intelligence a pour objet propre l'essence des choses auxquelles elle donne une existence nouvelle intentionnelle; la volonté se porte à la réalité des choses selon leur existence et selon la proportion qu'elles ont avec le sujet qui veut; et puis, attirer en soi et se porter hors de soi sont deux opérations opposées; enfin, les raisons formelles du vrai et du bien sont

disparates; or, il y a une correspondance intrinsèque entre elles et les deux facultés intelligence et volonté [1]. Il y a peu de catholiques à penser autrement.

Supériorité formelle de l'intelligence sur la volonté. — Il y a cependant un certain dissentiment dans notre Ecole: quand on compare les deux puissances entre elles, on ne s'accorde pas à apprécier leur prééminence relative. Tout accord sera certainement impossible tant que les adversaires de S. Thomas s'en tiendront à leurs raisons, excellentes d'ailleurs au dire même de celui qu'ils combattent, et qu'ils ne voudront pas considérer la question du point de vue formel et premier où se place notre docteur. Qu'est-ce qui vaut le mieux pour nous, connaître Dieu ou l'aimer? Dans la vie présente, tout notre bien consiste à tendre à notre fin ultime dans l'éternité; la connaissance de Dieu, fort restreinte, ne nous suffit pas pour nous sauver, tandis que l'amour se porte à Dieu tel qu'il est en lui-même, il nous unit à lui comme à notre fin; aussi, nous devons préférer l'amour sans aucun doute; S. Thomas l'affirme explicitement. Mais nous n'envisageons pas de ce point de vue les raisons formelles mêmes de l'entendement et de la volonté. L'entendement par lui-même tire à lui la chose connue, il en renouvelle dans l'être intelligent la forme et la perfection; c'est ainsi qu'il donne à l'être intelligent sa perfection conforme à la perfection formelle de toutes les choses qu'il est capable de connaître. Le vouloir, ou son acte premier qui est l'amour, se porte au contraire vers la chose en elle-même et posée en dehors du sujet qui veut; il n'est pas impliqué dans la notion de volonté que celui qui veut atteigne ce qu'il aime; il peut demeurer avec un désir inefficace comme une puissance qui n'atteint pas son acte, ou un mouvement qui n'arrive pas à son terme. Voilà comment se distinguent les deux facultés d'après leur nature première. Dès lors, il est évident que l'action de l'intelligence est

---

(1) Voir *S. Th.*, I p., q. 59, art. 2, où S. Thomas démontre la distinction entre la volonté angélique, la substance spirituelle et la faculté intellectuelle.

supérieure à celle de la volonté; donc l'intelligence l'emporte formellement et par elle-même sur la volonté.

L'intelligence est une notion absolue; le sujet est constitué dans son actualité ou perfection selon le degré de sa connaissance, qui, par sa vertu et par son opération, élève à lui l'univers entier et perfectionne en lui toute la nature; au contraire, la volonté est une notion relative; elle est une conséquence de l'intelligence, un mouvement, une tendance de l'être intelligent. Ainsi, toute substance est constituée et mesurée par sa forme, par son essence qui la place dans une espèce donnée, à un certain degré parmi les êtres; c'est elle qui donne une activité proportionnée, une puissance d'opérer; ensuite seulement, elle aura son mouvement à un terme qui lui convient. Nous disons donc qu'un esprit a tel degré de perfection parce qu'il a une intelligence plus ou moins sublime; nous ne mesurerons point l'excellence de son actualité à son amour. Nous dirons encore qu'un esprit a atteint sa fin quand il est dans l'état de sa perfection la plus grande, parce qu'il contemple sans avoir besoin de croire; il sera d'autant plus parfait qu'il verra davantage. C'est donc dans la contemplation que réside la béatitude et non pas dans le plaisir qui s'ensuit. Qu'on ne nous objecte pas que la volonté ayant pour objet propre la fin, doit atteindre celle-ci: Il est en effet évident que la volonté n'aime la fin, ne la désire et n'en jouit, que si le sujet peut et doit atteindre cette fin grâce à une autre faculté. Ainsi, j'aime la science que j'acquiers avec l'intelligence; ou encore, si nous prenons un exemple d'ordre inférieur, un homme peut aimer le vin, l'argent, mais il ne se procurera certainement pas ces biens par sa seule volonté; il lui faudra encore des facultés correspondantes. De même, posséder Dieu est notre bien suprême; mais, si nous pouvions l'aimer comme la Sainte Vierge l'aimait sur terre, nous ne l'aurions pas encore atteint de cette façon par laquelle nous sommes au terme du désir; nous ne le posséderons que par la vision intellectuelle. Aussi, Dante se faisait dire par Béatrice qui lui énumérait les chœurs angéliques: « Et tu dois savoir que tous se délectent autant que leur vision s'approfondit dans le vrai, où s'appaise l'intelligence. De là on peut voir

comment se fonde la béatitude sur l'acte de vision, non sur celui de l'amour qui vient en second » [1].

Prééminence sur l'intelligence de la volonté envisagée comme moteur. — Il est donc indubitable que l'intelligence soit la première des deux facultés pour déterminer la perfection et le terme d'un sujet. C'est elle qui nous rend le plus semblables à Dieu tel qu'il est en lui-même très parfait et très heureux. Il y a cependant une autre façon de considérer la bonté infinie; si on l'envisage comme le suprême moteur de l'univers, la volonté peut alors tenir le premier rang. En effet, l'appétence tend au bien qui a sa place dans l'ordre réel; la connaissance au contraire demeure par elle-même dans l'ordre des intentions; naturellement, la faculté qui a le bien pour objet, tend à ce bien, et en même temps, elle recherche, au moins implicitement, les actes divers requis pour atteindre le terme désiré. Aussi, la volonté aura pour propriété d'exciter efficacement les autres facultés à opérer, bien qu'elle ne s'étende pas aux facultés placées entièrement en dehors de l'ordre de la connaissance, comme la nutrition, ni à ces opérations qui sont absolument déterminées par la nature, comme nos premiers mouvements instinctifs et nos concepts premiers. Dans ces limites, la volonté doit donc être une faculté motrice des autres facultés. Et ainsi la volonté fait formellement participer les créatures spirituelles à la causalité avec laquelle Dieu met en mouvement le monde, bien que l'intelligence soit la raison profonde de cette participation; en effet les choses insensibles n'appréhendent en aucune façon la fin; elles y sont seulement poussées, comme la flèche, par qui les dirige. Les animaux appréhendent la fin, mais leur tendance à cette fin vient tout entière de la nature, ils ne peuvent la changer. L'homme connaît la fin, la proportion qui existe entre elle et lui, et la possibilité de l'atteindre par des voies différentes: aussi, il se meut vraiment lui-même et il se dirige à sa fin; comme il comprend qu'il peut l'atteindre, il se détermine par sa volonté à l'atteindre d'une façon ou d'une

---

(1) *Paradis,* chant XXVIII, v. 106-111.

autre. Donc, la volonté est la première, comme faculté formellement motrice.

Influence mutuelle des deux facultés. — Nous pouvons enfin dire que les deux facultés ont une influence réciproque l'une sur l'autre. L'intelligence excite la volonté, en lui proposant l'objet; c'est certainement ainsi que commence l'exercice naturel des opérations spirituelles. Et comme le terme donne la spécification au mouvement, l'intelligence, en proposant le bien, spécifie l'acte de la volonté. Ensuite, on appréhende comme un bien l'exercice actuel, et parfois la cessation, de l'action de comprendre; aussi la volonté peut déterminer l'intelligence à penser à un objet ou à n'y point prêter d'attention. Elle peut même la déterminer en matière de foi à accueillir ou à repousser les opinions diverses. Mais prétendre, avec certains modernes, que l'adhésion aux premiers principes est, elle aussi, affaire de volonté, de telle sorte que tout le savoir serait volontaire et libre, c'est là une erreur dangereuse. Cette voie mène tout droit au pur scepticisme; nier la nécessité de ce qui nous apparaît comme une vérité inéluctable, c'est détruire la raison spéculative; fausser ainsi la nature spirituelle, c'est la faire intrinsèquement mauvaise; il ne peut y avoir d'erreur plus détestable et plus irrémédiable, car on en arrive à rendre licite tout ce qui plaît; en effet, aucun devoir ne peut lier ma volonté, quoi qu'en dise Kant, si l'intelligence ne me propose pas une norme inviolable avec une certitude véritable.

En somme, nous pouvons dire que l'intelligence donne l'objet, le mode et la spécification à la volonté, car elle en est la source comme elle est la mesure essentielle de la perfection du sujet. La volonté, après les premiers actes que la nature détermine, excite l'intelligence à exercer sa vertu.

B) - Liberté.

Définition de la liberté. — Mais il importe surtout que nous trouvions dans l'intelligence la raison de la liberté; comment s'explique la nécessité de l'acte par lequel nous voulons le bien absolu et aspirons à la félicité? Pourquoi la volonté exerce-t-elle son empire sur les actes par lesquels elle

désire un bien particulier, choisit entre les moyens conduisant à une fin, ou détermine les facultés humaines à employer ceux-ci? Car telle est l'essence de la liberté: *inter plura bona quae judicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit*, est-il dit dans notre thèse: la volonté choisit librement entre plusieurs biens qui, s'offrant à elle, doivent pour être recherchés faire l'objet d'un jugement susceptible de changer.

Vérité de sens commun. — Certes, S. Thomas n'est pas le seul à affirmer la liberté; c'est une de ces vérités fondamentales qui sont l'héritage commun du genre humain, et qui ne s'altèrent que dans les écoles où la nature est pervertie. Sa négation, dit S. Thomas, est un de ces paradoxes qui corrompent la science et s'opposent au sens commun: certains ont été amenés à soutenir de pareilles doctrines en partie par orgueil, en partie pour des sophismes qu'ils ne surent pas résoudre: *ad hujusmodi positiones ponendas inducti sunt aliqui homines, partim propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt* (1). La liberté est encore un article de foi; aucun chrétien ne peut donc la révoquer en doute.

S. Thomas admet-il la conscience immédiate de la liberté? — Mais tout le monde n'est pas d'accord sur la façon d'en prouver l'existence et d'en analyser le processus; la thèse présente fait allusion aux points essentiels de la doctrine de S. Thomas: comment tous les actes qui précèdent la libre élection appartiennent à l'intelligence et comment cette faculté est tout à la fois la raison et la source de la liberté. Une question se présente aussitôt à notre esprit: un illustre professeur a prétendu que S. Thomas n'admettait pas en nous la conscience directe et immédiate de notre liberté; il ne nie pas explicitement ce témoignage, dit-il, mais implicitement, car il ne s'appuie pas sur lui, il ne l'apporte pas comme un argument pour démontrer la liberté. Il nous semble que cette conscience soit certaine et évidente: nous tenons à le dire tant pour satisfaire l'absolue vérité que pour réhabiliter la mémoire du Saint Docteur.

---

(1) Quaest. disp.: *de Malo*, q. 6, de electione humana, art. un.

Réponse du S. Docteur. — Supposons que nous n'ayons pas conscience de notre liberté; on pourrait démontrer son existence avec des arguments métaphysiques et par de subtiles analyses de notre opération. Ce ne serait pas cependant une vérité communément reconnue; elle ne serait plus le fondement de la vie et de toute la morale. Au contraire, c'est une vérité très connue, car de fait, on sent bien qu'on veut et qu'on fait bien des choses que l'on pourrait ne pas vouloir et ne pas faire; et ce changement possible de volonté (on en a l'intime persuasion) ne viendrait pas de l'extérieur, mais bien de nous-mêmes. Chacun sent qu'il est à lui-même la raison et la cause de sa détermination. Or, *liberum esse quod sui causa est,* dit S. Thomas, - est libre ce qui est cause de soi-même; - il est donc nécessaire de reconnaître que les êtres intelligents sont libres, puisqu'ils sont maîtres de leurs actes: *libertatem necesse est eas habere si habent dominium sui actus* (1), si une substance intellectuelle est maîtresse de son acte, il est nécessaire qu'elle ait la liberté. - La persuasion commune de se sentir responsable, l'usage ordinaire de faire des lois, de punir, de récompenser, tout cela montre assez que tout le monde se sait libre; nier cette vérité c'est presque se mettre en dehors du genre humain; c'est soutenir une doctrine paradoxale, comme disait S. Thomas au passage des questions disputées que nous avons rapporté.

Nécessité de la conscience immédiate de la liberté. — La liberté une fois posée, il est nécessaire que nous en ayons conscience. En effet, tout ce qui appartient à l'intelligence est intelligible dans l'âme, non pas quant à l'entité, nous ne le prétendons pas, mais quant à la façon dont procède l'opération. Or l'acte de la volonté et l'élection appartiennent à l'intelligence, sous forme de tendance intellectuelle, pour ne pas dire d'intelligence tendant à son but: car ces actes consistent dans l'inclination qui naît dans l'âme par la seule appréhension d'un bien, dans le mouvement consécutif à la forme qui est dans l'esprit connaissant. Mais, l'intelligence sait bien qu'il y a une façon d'adhérer à une vérité évidente,

(1) *Contra gentes,* l. II, c. 48.

et qu'il y en a une autre d'adhérer à une opinion probable: de même, elle sait si elle propose un bien nécessaire ou un bien auquel on peut renoncer. Elle a conscience de causer soit une inclination immuable et irrésistible, soit un mouvement qui pourrait ne pas être. Elle est forcée de se rendre compte si le bien qu'elle connaît lui apporte une félicité pleine et entière ou si cette félicité est imparfaite et peut être compensée par un autre bien; elle ne peut pas ne pas avoir conscience de son jugement sur le bien présent; elle sait parfaitement si elle estime ce bien entièrement aimable, ou seulement en partie; si elle le juge inutile ou même contraire à un bien préférable. Après cela, il serait absurde qu'elle n'eût pas conscience de l'attrait qui résulte de ce jugement pour la volonté; il serait absurde qu'elle ignorât si la volonté suit cet attrait comme vaincue par lui, de façon toutefois à pouvoir résister par la violence, ou si elle s'y détermine par affection, en restant maîtresse de ne s'y point rendre. C'est ainsi que chacun estime sa plus ou moins grande culpabilité, même quand il s'agit de péchés très graves. Pas besoin alors de raisonnement et d'analyse! La conscience immédiate et directe suffit.

Pourquoi l'acte libre est connu immédiatement. — Cela dit, exposons la doctrine que S. Thomas donne dans l'article intitulé: *utrum intellectus intelligat actum voluntatis* (1), l'intelligence comprend-elle l'acte de la volonté? - Il répond affirmativement, car: *inclinatio intelligibilis quae est actus voluntatis est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio et in proprio subjecto,* la tendance intellectuelle qu'est l'acte de la volonté est de façon intelligible dans l'être intelligent, comme dans son premier principe et dans son sujet propre. - Il se sert du mot premier principe pour désigner l'âme qui est à la fois douée d'intelligence et de volonté, car la distinction des facultés n'implique pas une distinction d'êtres opérants, mais seulement la diversité d'activités non subsistantes d'un même être opérant. Ce premier principe n'est rien d'autre que le sujet propre ou la substance. Mais

---

(1) *S. Th.*, I p., q. 87, art. 4.

l'intelligence elle-même est le principe de la volonté; comme dit S. Thomas dans le même article, dans la réponse à la quatrième objection: *affectus animae sunt in intellectu sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati,* les affectations de l'âme sont dans l'intelligence à la façon dont l'être dérivé se rencontre dans son principe, où il trouve sa raison formelle d'être dérivé. - Car l'intelligence est la cause profonde adéquate de la volonté; aussi la manière dont celle-ci tendra au bien dépendra de la façon dont celle-là le lui présentera, ainsi que nous l'expliquerons plus bas (1): elle tendra nécessairement au bien jugé comme nécessaire, librement au bien appréhendé et jugé comme non nécessaire.. Donc, l'acte d'appétence et son mode sont connus, puisque son principe intime, qui est l'intelligence, est doué de connaissance. Celui-ci connaît donc ce qui prend naissance en lui, l'acte de volonté qui commence en lui. Aussi, S. Thomas conclut: *unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu et in quantum aliquis percipit se velle, et in quantum aliquis cognoscit naturam hujus actus,* donc l'acte de la volonté est connu par l'intelligence, et en tant qu'on perçoit qu'on veut, et en tant qu'on connaît la nature de cet acte. - Notons toutefois ici que la nature entitative de l'acte, sa spiritualité, sa distinction comme accident du sujet, pourra être une question philosophique et profonde. Mais la liberté appartient au mode d'opération lui-même qui par lui-même tombe sous la conscience; c'est pourquoi elle est très connue à tout le monde.

Impossibilité de nier la liberté. — Est-elle connue aussi de ceux qui la nient et qui ont conscience (disent-ils) de devoir se dire déterministes? Oui, car nous refusons d'admettre qu'ils sentent leur détermination; au contraire, nous sommes convaincus qu'ils doivent se faire à eux-mêmes violence et se contredire sans cesse dans la vie pratique; ils agissent toujours comme s'ils étaient libres, tout comme ceux qui nient les axiomes de la raison contredisent perpétuellement leur théorie. L'imagination humaine a ce privilège: elle peut

(1) Voir plus bas, p. 256 et 259.

obscurcir l'intelligence au point que celle-ci finit par se persuader qu'elle pense ce qu'elle ne peut pas penser, tant est étroite en nous la relation entre les concepts et les images; or, celles-ci peuvent assembler des notes contradictoires.

La conscience de la liberté n'est pas le fruit d'une longue étude. — Qu'on remarque bien surtout que nous avons parlé jusqu'à présent de la conscience immédiate et directe de la liberté, qui consiste dans l'empire exercé par nous sur nos actions; sentir ce pouvoir, avoir conscience de la responsabilité de nos actes, c'est tout un; aussi notre pouvoir et notre responsabilité appartiennent tous deux au sens commun. Notre affirmation de la liberté n'est pas le fruit d'une éducation longue et incertaine; nous disons qu'elle nous est en elle-même connue et présente, du fait même que nous avons conscience de notre volonté. Comme objet de connaissance, la volonté est présente à son principe qui est un principe capable de connaître, c'est-à-dire à l'intelligence elle-même; et elle lui est présente comme elle est, avec son mode, car son mode est bien différent si son acte procède nécessairement, ou au contraire sans nécessité, de telle sorte qu'il pourrait ne pas procéder.

On a donc eu bien tort de dire qu'il nous faut affirmer la liberté de la même manière qu'on affirme la spiritualité de l'âme. Ce serait alors la conclusion d'un raisonnement et non pas l'intuition d'un objet présent. Nous ne disons pas que la liberté ne puisse être démontrée par un raisonnement, mais nous voulons dire que ce n'est pas la voie employée par le genre humain. Que cette vérité serait peu certaine! Qu'ils seraient rares ceux qui arriveraient à sa connaissance! Il n'en est pas ainsi, car elle ne serait pas la raison et la règle de conduite immédiate d'un si grand nombre de jugements et d'actions ordinaires chez les hommes. Il n'y a pas parité avec la spiritualité de l'âme; celle-ci est certes une règle de vie, mais une règle lointaine et finale; au contraire, le sentiment que nous sommes maîtres de nos actions est une règle de vie immédiate et directe. Et puis, la spiritualité appartient aux raisons essentielles, que nous connaissons seulement par déduction, d'après la manière d'agir, d'après les effets, les signes

extérieurs; la liberté est un mode intrinsèque au processus de l'opération; comme telle, elle est pour ainsi dire perçue intellectuellement et elle tombe sous la conscience.

Elle n'est pas le fruit de l'analyse de nos motifs de détermination. — Mais il est encore plus erroné de soutenir que nous avons conscience d'être libres, par l'analyse des motifs qui nous conduisent à agir et par la comparaison de nos élections, diverses parfois dans des cas semblables. Comme tout à l'heure, que cette vérité serait peu certaine, s'il en était ainsi! Nous ne la connaîtrions pas, pour mieux dire. Le processus de la délibération qui nous fait peser les divers motifs et nous amène à l'élection, est trop subtil et parfois même vraiment subconscient, c'est-à-dire pas bien clair à nous-mêmes. L'influence de ces motifs dépend des dispositions où nous sommes, des impressions subies, des désirs cachés, des tendances; nous pourrions toujours douter si vraiment tel motif est bien celui qui nous a déterminés. La comparaison entre les circonstances prétendues semblables serait plus difficile encore: de petites différences auxquelles nous n'aurions pas prêté attention, pourraient nous avoir amenés à préférer tantôt l'une, tantôt l'autre détermination; les dispositions des sens, l'imagination, l'appétit inférieur sont changeants; il y aurait à faire une analyse complexe et incertaine, nous ne pourrions jamais démêler pareil écheveau, nous ne saurions jamais rien de notre liberté.

Objection. — Au contraire, la conscience de l'acte de volonté est directe et manifeste, dans sa nécessité intrinsèque comme dans la contingence de son processus. Cependant, il y a eu des philosophes pour dire le contraire; voici leur raisonnement: la liberté consiste dans l'indétermination de la faculté à son acte. Or, cette indétermination existe seulement avant la production de l'acte qui la supprime; mais alors, on ne peut pas avoir conscience de ce qui n'est pas. Donc, nous n'avons pas conscience de la liberté. Nous répondrons que cette difficulté vient d'une mauvaise conception de l'indétermination de l'acte libre, et de la succession des actes spirituels. D'abord, il n'est pas question ici d'une balle que l'on dirait libre parce qu'elle peut recevoir un choc, une poussée,

qui la fait rouler dans des directions diverses; une balle est incapable de changer sa course, une fois qu'elle est lancée. Quant à la succession, il n'y a pas dans l'esprit de temps continu qui mesure les parties successives du mouvement. L'acte existe tout entier à la fois; il reste présent à l'esprit en même temps dans son principe et dans sa permanence; l'intelligence voit comment son appétit propre en est venu à vouloir ce qu'il veut. Le mot indetérmination est ambigu et inexact, d'autre part; il semble impliquer une différence potentielle, comparable à celle de la matière qui peut recevoir des formes diverses. Il y a au contraire ici une multiplicité virtuelle d'un agent qui a la force de se déterminer de différentes façons; il s'agit d'un acte, d'une perfection, d'une puissance active et parfaite, non point passive et imparfaite. Or l'intelligence (ou l'âme) a conscience de cette vertu qui est intrinsèque à la faculté de volonté, et qui s'exerce activement dans l'acte d'élection. Elle en a conscience quand elle délibère et sait qu'elle peut choisir; elle en a conscience quand elle choisit; elle en a encore conscience quand elle a choisi; car l'acte déterminé est de telle nature qu'il implique la contingence dans son intime manière d'exister. Or, son existence, c'est de procéder de la volonté et d'adhérer à l'objet proposé tel qu'il est proposé par l'intelligence. Cette contingence n'est pas simplement celle de tout être fini qui n'est pas son existence et que *Celui qui est* n'a pas nécessairement créé. C'est la contingence plus spéciale d'un effet à sa cause immédiate et seconde, quand cet effet n'a pas nécessairement la spécification qu'il a de fait. Si nous avions conscience de notre procession de Dieu, nous nous rendrions compte que nous ne sommes pas nécessaires. A plus forte raison l'acte d'opération qui appartient à l'ordre intellectuel et qui est produit de telle sorte qu'il pourrait n'être pas produit, est connu comme tel par son principe intelligent.

Réponse en forme au sophisme précédent. — Voici donc notre réponse en forme scolastique à la difficulté proposée: il faut distinguer la majeure: la liberté consiste dans l'indétermination qui implique une vertu multiple dans la faculté et la contingence dans l'acte, je le concède; dans l'indétermi-

nation qui est seulement une possibilité de vouloir autrement, avant la production de l'acte, je le nie. Il faut « contre-distinguer » la mineure: l'indétermination ne tombe pas sous la conscience, si indétermination signifie simple possibilité, je le concède; si indétermination signifie puissance active de se pouvoir déterminer de façons différentes, et contingence de l'acte produit par ce processus, je le nie. Il est donc faux que nous n'ayons pas conscience de la pleine liberté, soit avant l'élection, soit dans l'acte même d'élection, soit après. Oh! il a bien conscience d'avoir péché, celui qui a péché!

La liberté est une relation transcendentale. — On a proposé la même difficulté au fond sous une autre forme: la liberté, a-t-on dit, implique seulement une relation de l'effet à sa cause, en tant que l'élection ne se rapporte pas à la volonté comme à une cause nécessaire, mais comme à une cause indifférente. Or, une relation n'est pas objet de conscience. Donc la liberté n'est pas connue par la conscience. Nous répondrons, de la même façon, qu'une relation accidentelle, ajoutée à l' entité de l' effet ne serait pas l' objet de la conscience. Mais il est question ici d'une relation différente: elle est le mode intrinsèque de l'acte qui procède de son principe comme une détermination non nécessaire de celui-ci; c'est une relation entitative, appelée par les scolastiques transcendante et non prédicamentale; elle constitue l'entité même de cet acte d'opération.

Pourquoi S. Thomas ne s'est pas servi de l'argument de la conscience de notre liberté. — Mais s'il en est ainsi, pourquoi S. Thomas ne tire-t-il pas un argument de la conscience pour prouver la liberté? Il semble qu'il aurait dû s'en prévaloir dans un sujet si important. S'il n'en souffle mot, nous devons conclure qu'il ne l'admettait pas. Le sujet est important en effet. Mais S. Thomas n'avait pas pour but de démontrer la réalité de la liberté. C'était une vérité que personne n'osait repousser de son temps. Ceux qui la niaient étaient l'objet universel du mépris que leur témoigne S. Thomas dans l'article cité plus haut sur l'élection humaine. Pour lui, l'importance de ce sujet avait une autre origine; il lui importait de prouver la liberté en lui assignant sa raison propre et sa

nature intime. Il admettait comme une vérité indubitable la conscience de notre liberté; il fait allusion à cette connaissance générale en plusieurs endroits de l'article déjà cité. N'oublions pas non plus l'article que nous avons rapporté de la question 87 de la première partie de la Somme; mais la conscience de notre liberté prouve simplement le fait de notre liberté; elle n'est pas immédiatement utile pour éclairer sa nature; elle ne sert pas par elle-même à montrer son essence; et puis, il est inutile d'insister quand l'adversaire nie le fait. Aussi S. Thomas ne s'est pas servi de l'argument de la conscience. Fidèles disciples de notre maître, nous ne l'invoquerons pas comme une démonstration véritable: nous faisons simplement appel au sentiment universel et à la conduite pratique de tous les hommes qui montrent par leurs actions leur conscience de leur liberté; certes la connaissance de cette liberté ne serait pas si commune, la certitude ne serait pas si ferme si elle dépendait de recherches subtiles et d'arguments métaphysiques. Mais ces recherches sont nécessaires pour scruter la raison intime de la liberté; c'est la question que nous abordons maintenant.

C) - Activité volontaire.

Caractère distinctif de la doctrine de S. Thomas. — Si la doctrine de S. Thomas sur la liberté a un caractère distinctif, c'est certainement qu'elle assigne toute la raison d'être de celle-ci à la cause profonde et immédiate de la volonté, c'est-à-dire à l'intelligence. C'est en raison de celle-ci qu'il voit la nécessité d'affirmer la liberté; c'est en elle qu'il reconnaît les limites de son développement complet ou parfois diminué; c'est par elle qu'il explique le processus de nos opérations volontaires, soit dans la préparation à l'élection, soit dans l'acte même qui doit être appelé formellement libre. D' autres écoles conçurent la volonté comme une activité moins étroitement liée à l' intelligence ; elles se la représentèrent comme un ressort qui se détend de lui-même quand cesse la compression; on attribua encore à la volonté un mouvement peut-être sympathique à l'opération de l'intelligence, ou encore un mouvement qui exigerait

comme condition nécessaire la connaissance, mais sans rapport étroit de dépendance et de proportion formelles. Pour S. Thomas au contraire, tout mouvement de la volonté, même l'élection la plus libre est, au sens absolu du mot, une appétence intellectuelle.

1° - *Le libre arbitre relève de l'intelligence.* — Et tout d'abord le libre arbitre appartient nécessairement à l'intelligence sauf exigence contraire de l'objet. En effet, qu'est-ce que le libre arbitre? On emploie ordinairement ce mot pour signifier la liberté de la volonté. Cependant, l'arbitrage est un jugement. L'intelligence serait-elle libre elle aussi? A sa façon et par dérivation elle peut être libre d'une certaine façon; mais formellement, c'est la volonté qui est libre. Toutefois, la source de cette liberté formelle est un jugement indifférent. C'est dans ce sens qu'on en est venu spontanément à employer cette expression: libre arbitre.

S. Thomas, aux chapitres 47 et 48 du livre II de la Somme contre les gentils, nous donne une magnifique démonstration de notre proposition. Après avoir démontré qu'au sommet du monde créé il doit y avoir des substances spirituelles et intellectuelles, notre Docteur parle de la volonté, compagne inséparable de l'intelligence. Il montre qu'elle doit être une vertu motrice, maîtresse de son acte. L'action doit en effet correspondre à la forme d'où elle tire son origine. Or la forme de celui qui opère par l'intelligence ou par l'art est l'idée conçue dans l'être intelligent par la propre vertu de celui-ci: donc l'action consécutive à la forme intellectuelle doit être au pouvoir de l'agent. Au contraire, les formes naturelles sont introduites par la vertu des agents externes, dont dépend la nature; en conséquence, l'action consécutive à ces formes est tout entière déterminée par cette nature, et ces formes naturelles peuvent être les formes substantielles, qui chez les êtres vivants sont principe de génération homogène, ou les formes accidentelles telles que la chaleur, l'électricité. Le mouvement des animaux qui suit la perception sensible est en quelque sorte intermédiaire. Comme cette perception procède de l'être doué de sensation, ce mouvement a quelque liberté: il n'est pas déterminé par les seules lois mécaniques

et physiques des éléments; il est varié, il dépend de la perception des divers objets par les sens et de l'attrait qu'ils exercent sur eux. Les animaux ont le mouvement libre, *sunt liberi motus;* ils en sont les maîtres dans la mesure où leur sensation procède d'eux. Mais comme ils ne réfléchissent pas sur cette sensation de façon à voir la proportion variable de celle-ci à l'objet, ils ne sont pas même maîtres de l'inclination qui la suit et qui naît en eux, entièrement déterminée par le sens ou l'instinct [1]. L'être intelligent, et lui seul, s'élève jusqu'à avoir en lui et par lui le principe de son opération; l'idée, par exemple, est dans l'âme de l'artiste. Et comme il réfléchit sur lui-même et connaît le rapport non nécessaire de la forme conçue à l'exécution extérieure, il a l'empire sur son acte, et il a le libre arbitre. *Quod enim substantiae spirituales arbitrio agant, manifestum est ex eo quod per cognitionem intellectivam judicium habeant de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere si habent dominium sui actus. Sunt igitur praedictae substantiae liberi arbitrii in agendo,* le fait que les substances spirituelles portent, avec leur connaissance intellectuelle, un jugement sur ce qu'elles doivent faire, prouve assez qu'elles agissent arbitrairement. Mais il est nécessaire qu'elles aient la liberté, puisqu'elles exercent un empire sur leurs actes. Elles ont donc le libre arbitre dans leurs actions.

2° - *La volonté tend nécessairement au bien absolu.* — Il y a cependant, même dans les substances intellectuelles, une inclination première, un acte qui vient nécessairement de leur nature et qui n'est pas au pouvoir du sujet qui veut, c'est l'appétence du bien universellement considéré, et l'amour d'un bien déterminé, s'il vient à se présenter comme le bien

---

(1) Cette observation de S. Thomas a prévenu bien des siècles à l'avance le sophisme de Robert Ardigò, qui donne à l'animal une liberté semblable à celle de l'homme, à cause de l'indétermination de ses mouvements (*La morale dei positivisti,* p. I, chap. II). Le célèbre antomologiste Fabre a apporté à la doctrine thomiste une éclatante démonstration expérimentale; tous les faits qu'il a si soigneusement observés confirment notre thèse.

absolu, correspondant entièrement à la tendance de la volonté, dans lequel le sujet trouverait son repos, sa perfection ultime et sa pleine félicité. Alors l'objet est appréhendé comme le terme correspondant à toute la tendance de la nature spirituelle, et il est nécessaire que celle-ci s'y porte avec toute son entité. C'est de cette façon que l'intelligence est déterminée à accueillir le vrai qui se présente à elle comme nécessaire: la nature détermine l'acte. Et toute nature est dirigée par Dieu à sa fin, bien qu'il y ait des façons différentes, par rapport à la détermination de l'objet réel et concret: nous devrons nous fixer notre fin où elle est vraiment, en Dieu; et cela nous est un mérite. Mais la première impulsion vers la fin formellement appréhendée est naturelle et immuable: *natura et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit,* la nature et la volonté sont ordonnées de telle sorte que la volonté est une certaine nature, c'est-à-dire qu'elle est une inclination première et naturelle de l'être intelligent: *et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est: hoc autem est cujuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni* (1), et c'est pourquoi il convient de trouver dans la volonté, non seulement ce qui est de la volonté (en tant que nous entendons comme libre l'action volontaire) mais encore ce qui est de la nature; il appartient en effet à toute nature créée, d'être ordonnée par Dieu au bien, d'y tendre naturellement. D'où la volonté elle-même a une appétence naturelle au bien qui lui convient.

Cette première détermination naturelle sera ensuite le principe des autres mouvements de la volonté, si nous devons en admettre d'autres qui ne soient pas nécessaires. Car, ce qui est premier dans un ordre est la cause de ce qui participe sa raison formelle. De la même façon la vérité des conclusions s'appuie sur les principes premiers manifestes par eux-mêmes.

---

(1) Quaest. disp.: *de Veritate,* q. 22, art. 5; *S. Th.,* I p., q. 82, art. 1.

Il faut cependant noter que le vrai est absolu par lui-même; il ne doit pas être jugé selon la disposition du sujet qui le connaît; le bien au contraire est relatif à ce sujet à qui toute sorte de perfection ne convient pas également. Quand on dit: *bonum est quod omnia appetunt,* le bien, c'est ce que tout être recherche, - on donne une définition qui est vraie dans l'abstrait: toute chose tend à son existence et à sa perfection. D'autre part, toute existence et toute perfection ont la raison formelle de bien en tant que terme de la tendance. Or l'intelligence peut se complaîre en tout bien avec son appétence qui est la volonté, comme elle appréhende universellement toute chose. Mais cette complaisance n'est pas une tendance efficace par elle-même, capable de se déterminer à rechercher le bien appréhendé. Il y a au contraire une tendance vraie quand le bien est proposé et est connu comme le terme qui convient au sujet qui y trouvera son repos, sa perfection, sa félicité. Et quand un objet réel est appréhendé sous cet aspect, sans qu'il apparaisse rien de contraire ou de défectueux, la volonté s'y porte d'un amour nécessaire, car on appelle amour l'acte premier par lequel la volonté s'incline et se porte à son bien.

Ce qui est naturellement nécessaire dans la volonté. — Dans la nature même de l'appétence intellectuelle, il y a donc deux choses: vouloir dans sa plénitude la félicité du sujet qui veut, et également aimer l'objet dans la possession duquel un absolu bien-être nous est présent et connu. En réalité, un tel objet est Dieu. Mais comme il ne nous est pas maintenant présent en lui-même, et que notre tendance vers lui est souvent contrariée par des désirs naturels de biens apparents, nous sommes fort éloignés de la bienheureuse nécessité de l'aimer.

Il y a encore une nécessité de nature: celle d'un amour premier pour ce que nous appréhendons comme conditions requises pour notre félicité: notre existence, l'intégrité de notre personne et de nos puissances d'opération. Même il y a un premier mouvement spontané d'inclination naturelle pour tout ce qui se propose à nous comme correspondant à

la tendance de chacune de nos facultés, et universellement à ce qui plaît. En effet, un amour universel de tout ce qui paraît bon, appartient à la volonté: aussi celle-ci tend d'un mouvement premier au terme propre de chacune des tendances particulières, c'est-à-dire à tout ce qui nous attire selon une partie de nous-mêmes. Toutefois, cette tendance première pourra être contrariée par la volonté; pour d'autres considérations, quelque chose qui, sous un aspect particulier, nous semblait bien, peut être mal, tout bien considéré. C'est ainsi que nous distinguerons la volonté comme raison et la volonté comme nature. Celle-ci se porte à l'objet considéré seulement en lui-même, comme terme d'une inclination première; celle-là l'envisage en connexion avec tout le reste. Je suis attiré par un bien sensible, et j'y renonce; j'aime ma vie et je consens à la perdre pour un bien supérieur.

Enfin, le vouloir indélibéré, par lequel je commence à délibérer sur ce qui m'est proposé, est nécessaire, c'est-à-dire non sujet à élection; quand je commence à délibérer afin d'en venir à choisir, je suis mû par la nature et par son Auteur, par Celui qui est principe de tout mouvement.

3° - *Accord du jugement et de la détermination volontaire.* — Tant que l'intelligence ne fait pas retour sur son acte propre, ou ne réfléchit pas sur la connaissance de l'objet qui lui est proposé comme bon, la nature seule intervient. Mais, ainsi qu'on le sait, une certaine réflexion est implicitement contenue dans tout jugement; car nous unissons au sujet tel qu'il est en lui-même la forme intellectuelle qui se trouve dans le prédicat. Aussi, la vérité et la fausseté appartiennent seulement au jugement; la simple appréhension qui n'implique aucune réflexion n'est pas capable non plus d'être formellement vraie ou fausse. De même pour la volonté: tant qu'il y a seulement directe appréhension du bien, la volonté s'y porte selon l'instinct qui correspond à l'idée abstraite. Mais quand succède le jugement qui présente et pense la réalité vraie, l'acte de la volonté devient lui aussi complet et efficace; nous sommes responsables et conscients quand nous voulons ce à quoi nous nous déterminons. C'est cette volonté que nous

avons appelée: *voluntas ut ratio*, la volonté en tant que raison; ce n'est plus le simple instinct ou mouvement spontané: *voluntas ut natura*, la volonté en tant que nature.

Dans les biens vrais, supérieurs et nécessaires, les deux actes de la volonté sont d'accord. Il n'est pas possible que la volonté n'aime pas le bien que l'intelligence lui présente comme absolument bon, aimable et désirable; elle a devant elle un objet proportionné à elle-même. Au contraire, supposons que l'esprit en présentant un bien le juge défectueux et non nécessaire, la présence de ce bien s'opposera par exemple à un autre bien désirable d'une certaine façon; ou bien, son absence ne rendra pas impossible ce suprême objet où tend l'amour, la fin dernière et la pleine félicité. Il serait alors vraiment étrange que la volonté s'y portât nécessairement d'un acte efficace; il y aurait là vraiment une disproportion impossible. Car l'inclination de l'appétence rationnelle est l'inclination de l'être intelligent lui-même en tant que tel. L'acte intellectuel propose l'objet à cette inclination; l'objet attirera donc le sujet dans la mesure où il est connu comme un bien attirant. Il répugne donc qu'il soit proposé comme non nécessaire, et qu'en même temps il attire nécessairement l'être intelligent. Ce serait faire de la volonté un agent autonome séparé de l'intelligence. C'est mal comprendre la vraie doctrine et la pensée de S. Thomas que d'imaginer les facultés distinctes opérant ainsi à part: c'est toujours la même substance qui opère par elles. L'amour d'un bien qui n'est pas appréhendé comme nécessaire, n'est pas lui non plus nécessaire.

La volonté se détermine quand l'intelligence reste en suspens. — L'intelligence n'est pas déterminée à recevoir une proposition qui n'est pas évidente par elle-même et qui n'est pas évidemment connexe avec les premiers principes; de même, la volonté (dont l'objet propre est le bien appréhendé) n'est pas déterminée au bien qui n'est pas le bien absolu par lui-même et qui ne lui est pas nécessairement uni. Elle sera donc incapable de choisir et demeurera en suspens? Certainement non, car l'expérience nous montre le contraire dans la pratique quotidienne de la vie. C'est que l'objet appréhendé

comme un bien a véritablement la raison formelle de bien, même s'il n'est pas bon à tout point de vue; il excite en effet un premier désir; de la sorte, il est terme de l'appétence; il pourra terminer aussi un acte efficace et délibéré. Et si l'objet, cause inadéquate du mouvement, ne détermine pas la volonté, certainement c'est elle qui se détermine, car le bien est placé dans l'ordre réel; il ne reste pas dans le monde intentionnel comme le vrai. Aussi, l'appétence est efficace quand elle tend aux actes et aux choses; sans cela, la vie serait absurde. C'est ainsi que l'appétit animal lui aussi est cause du mouvement par lequel l'animal saisit l'objet perçu comme lui convenant; mieux encore, c'est ainsi que la volonté humaine excite les puissances qui sont dans l'homme pour obtenir la fin désirée. Elle dérogerait à l'ordre naturel si elle ne pouvait efficacement vouloir un bien particulier qui vient à lui être proposé; et même, si elle n'avait pas la force de choisir un moyen entre ceux qu'elle peut connaître pour atteindre une fin, elle ne pourrait que demeurer en suspens, parce que, justement, l'intelligence, supérieure aux sens, connaît la possibilité d'arriver à un but par divers chemins.

L'intelligence, elle, se tient dans l'ordre purement intentionnel; aussi, elle peut se contenter de juger qu'il y a plusieurs moyens pour une fin, que tel objet est bon d'un côté, défectueux de l'autre, sans aller plus loin. De même, il lui suffirait de constater qu'une opinion est probable; elle peut être vraie, elle peut être fausse; des raisons opposées plaident le pour et le contre; elle n'a pas à se déterminer pour donner son assentiment à l'une ou à l'autre partie. La volonté ne peut pas s'en tenir là: c'est une faculté motrice; en tant qu'elle tend au bien à poursuivre activement d'une façon ou d'une autre, elle a la vertu de se déterminer elle-même et de déterminer les autres facultés à leurs actes non nécessaires par nature. Ainsi, elle pousse l'intelligence à embrasser une opinion d'après le bien qui apparaît devoir résulter de son adhésion à celle-ci. C'est ainsi encore qu'elle peut s'exciter elle-même à vouloir tel bien particulier qui lui est proposé, et même à l'occasion à le procurer au sujet en poussant les diverses puissances qui lui sont soumises à d'autres mouve-

ments utiles à sa fin. Quelle que soit l'évidence de l'explication que nous donnons, il y a une chose plus évidente encore, c'est le fait lui-même que nous nous déterminons par notre volonté aux actes changeants de la vie.

Les motifs attirent sans déterminer la volonté. — Non, dira-t-on, il n'est pas possible qu'il en soit ainsi; en effet, ou bien le motif qui pousse à vouloir et à agir suffit à déterminer la volonté, et alors l'acte est nécessaire, et il est déterminé par l'objet; ou bien le motif ne suffit pas, et la volonté demeurera inopérante.

La disjonction proposée, répondons-nous, s'appuie sur une erreur: le motif externe, supposent les adversaires, devrait exciter la volonté au point de la déterminer. Mais, après tout ce que nous venons de dire, il est certain que cette énergie manque à tout autre bien qu'au bien absolu; d'autre part, la vertu de se déterminer soi-même convient à la volonté. Et même, l'objet non nécessaire n'exerce plus le plus petit attrait sur la volonté parfaite. Dieu s'aime nécessairement lui-même; mais en dehors de lui, « aucun bien créé ne l'attire à lui » (1). Les Anges peuvent trouver en dehors de Dieu et d'eux-mêmes quelque bien, mais ils sont beaucoup plus indépendants que nous. Nous autres, imparfaits et manquant par nous-mêmes de tout, nous pouvons être attirés par trop de choses, mais nous n'y sommes pas attirés de façon irrésistible, tant que ces choses ne nous sont pas proposées comme nécessaires à notre félicité. Concédons que le motif puisse donc nous attirer ordinairement; nions qu'il puisse nous déterminer. La détermination a pour cause active la volonté qui est maîtresse de ses propres actes, comme elle l'est des autres actes de l'homme qui ne sont pas ordonnés à un but par la nature elle-même.

Faut-il conclure que nous nous déterminons sans raison suffisante? Certainement non! C'est une raison suffisante que ce bien particulier vers lequel la volonté elle-même penche spontanément et qu'elle peut vouloir efficacement. Le bien particulier et déficient, ne détermine pas l'amour universel

---

(1) *Paradis*, chant XIX, v. 89.

du bien parce qu'il n'est pas adéquat à sa capacité; mais il peut lui servir de but, parce qu'il participe la raison formelle de bien. Mais, dira-t-on, que devient dans ce cas le principe de causalité? Nous l'expliquerons un peu plus tard, quand une occasion plus favorable se présentera [1].

4° - *Correspondance entre considération intellectuelle et élection volontaire.* — Il ne faut pas se lasser d'insister sur ce principe, que l'intelligence est le fondement et la cause de l'appétence intellectuelle. La volonté est formellement libre; c'est elle qui doit se porter à un bien réel, déterminé dans le monde des choses; quoique tel ou tel bien ne soit pas nécessaire, il est nécessaire qu'elle se détermine à un bien [2]. Mais l'intelligence est libre fondamentalement: c'est elle qui propose le bien comme possible à vouloir et non nécessaire à prendre; elle le juge bon, mais pas à tout point de vue; elle le déclare éligible, mais de telle sorte qu'on puisse le rejeter et choisir un autre bien.

Puisque l'intelligence propose le bien de cette façon, la volonté peut le vouloir; mais elle peut ne pas se déterminer à le vouloir. Si elle le veut, elle le veut par un acte intrinsèquement non nécessaire, soumis à son empire et capable d'être tout autre. Cet acte répond à l'indifférence du jugement qui excite immédiatement l'appétence intellectuelle. S'il n'y avait pas d'indifférence dans le jugement, la volonté ne serait pas libre; la liberté de la volonté est proportionnée à l'indifférence et à la mutabilité du jugement qui la précède. C'est ce qui est la base de la doctrine de S. Thomas sur la volonté des anges,

---

(1) Voir plus bas, p. 274 et suiv.

(2) La volonté jouit, dit-on, de deux sortes de libertés: liberté de contradiction et liberté de contrariété. En effet, l'homme est libre de choisir entre deux objets qui lui sont proposés celui qu'il voudra (liberté de contrariété) et par rapport à chacun d'eux, il est libre ou non de l'agréer ou de le repousser (liberté de contradiction). Il est nécessaire qu'il se détermine. Qu'on y regarde de près, toujours l'homme exerce, dans tout choix, ces deux libertés. Je suis libre de lire ou de ne pas lire; mais si je ne lis pas, je devrai me déterminer à une autre action; en réalité je n'ai pas à me déterminer à lire ou à ne pas lire, mais à lire ou à écrire par exemple.

cela soit dit en passant. Leur intelligence a une connaissance immuable en tant qu'elle ne passe pas d'un acte imparfait à un acte plus parfait: elle appréhende tout de suite dans l'objet tout ce que sa nature lui permet de connaître [1]. Aussi, elle ne peut pas envisager les choses d'abord sous un aspect, ensuite sous un autre; elle a tout saisi dès la première intuition. De même, il ne convient pas à la nature angélique de vouloir autrement qu'elle a d'abord voulu: il y a correspondance entre considération nouvelle et élection nouvelle. Certains veulent faire l'analyse de l'acte volontaire angélique, en l'assimilant à un acte humain. On décrira alors l'élection d'un homme, non pas celle d'un ange.

Apparence du contraire. — Mais revenons à nous-mêmes; ce que nous avons dit peut sembler faux; trop souvent *video meliora proboque, deteriora sequor* [2], je vois le meilleur parti, je l'approuve et je choisis le moins bon. - Nous jugeons parfaitement qu'il est bien, qu'il est meilleur de faire une action vertueuse, et nous choisissons le contraire et nous péchons. Il semble alors que la volonté soit vraiment une appétence déraisonnable. De fait, oui, la volonté est déraisonnable, en tant qu'elle est contraire à la raison jugeant la bonté absolue dans l'abstrait et universellement. Mais elle n'est pas contraire à la raison faussée qui, concrètement, attendu toutes les conditions réelles, juge mal de la bonté relative à la disposition présente du sujet. La raison ne s'arrête pas alors à la vérité générale: il est bien de faire des actes de vertu; elle continue jusqu'au jugement faux: ce qui plaît beaucoup est bien. Elle applique celui-ci à l'objet proposé et elle conclut: donc cette chose qui me plaît mérite ma préférence.

Objection de Lombroso. — Faut-il reconnaître que l'objet qui plaît nous attire invinciblement? La liberté devient alors un songe; quelle liberté, en effet, nous reste-t-il sous l'impulsion de la passion? Lombroso, dira-t-on, a savamment dis-

---

(1) Les anges peuvent acquérir des notions nouvelles; on ne peut pas dire absolument que leur connaissance soit immuable. Dieu seul a ce privilège.

(2) OVIDE, *Métamorphoses,* l. VII, v. 20-21.

couru des empêchements du jugement et de la volonté: ceux-ci rendent l'homme incapable de juger et de vouloir autrement qu'il fait en pratique. Les physiologistes peuvent mesurer la tension ou toute autre altération des nerfs, quand l'homme, sous l'empire d'une passion, agit bien ou mal, par vice ou par vertu, quand il a peur, quand il est animé de courage, quand à la guerre il voudrait fuir, quand il se précipite sur l'ennemi: c'est affaire de vigueur ou de faiblesse des nerfs, bons ou mauvais, non pas de libre volonté.

Comment la passion diminue la liberté. — Tout cela n'a servi qu'à obscurcir bien des idées et à renouveler les sophismes contre la liberté: toujours on avait en vue de rendre l'homme irresponsable quand il agit par passion, comme une bête. Mais si les érudits de notre temps voulaient bien lire des questions que S. Thomas consacre à ce sujet [1], ils y trouveraient tous les sophismes prétendus récents avec la réponse qu'on doit faire. Déjà, dès le début de l'histoire humaine, Caïn recourait aux arguments de Lombroso; il attribuait à la jalousie et à la colère le mal qu'il méditait, mais Dieu lui fit cette réponse: *sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius* [2], ton appétit te sera soumis et tu en seras maître; enseignement qui vaut pour tous les siècles. Il faut donc reconnaître que, comme le bien est relatif au sujet et dépend de ses dispositions diverses, le jugement de convenance tend à changer. Quand la passion naît, le sujet est disposé à trouver facile et agréable de la suivre; aussi, il juge à la légère qu'il est bien d'agir ainsi. Peut-être des raisons supérieures disent le contraire: mais le mouvement sensible est vivace, il entraîne l'âme entière à lui; il faut du courage pour lui résister, et encore, on ne lui résiste pas sans effort ni peine; beaucoup lui cèdent, hélas! trop souvent [3]. Or, nous concédons que l'incli-

---

(1) *S. Th.*, Ia IIae, q. 9, art. 2 - q. 10, art. 3 - q. 17, art. 7; questions disputées: *de Veritate*, q. 25, art. 4 et 5; q. 26, art. 6 et 7.

(2) *Gen.*, IV, 7.

(3) On voit comment répondre à l'objection courante de nos jours: on peut prévoir, dit-on, sans erreur la façon la plus fréquente d'agir, et à peu près le nombre des délits commis dans une population

nation naturelle diminue l'indifférence du jugement et la liberté de l'élection. Certes, si la passion en arrive au point d'aveugler entièrement l'esprit, comme la fièvre intense cause le délire et supprime en somme l'usage de la raison, la liberté est supprimée; mais alors, nous n'avons même plus une action humaine; nous sommes en dehors de la question; nous ne parlons pas en effet des fous. Mais le jugement capable de changer reste toujours la cause profonde de la liberté et la libre élection est encore dans la volonté, tant que par la réflexion (ou retour de l'esprit sur lui-même) l'homme peut comparer l'attirance exercée par les sens ou par tout autre désir avec les lois du vrai et du droit, et reconnaître que son bien véritable ne consiste pas à suivre ce désir.

Théorie de S. Thomas. — Les propres paroles de S. Thomas, si lumineuses et si claires, méritent d'être citées: *Passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto; in quantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem judicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem exsistens non judicaret. Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet: et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quae ex necessitate sequuntur impetum passionis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione; ...et tunc, etsi ratio obnu-*

---

donnée. Donc, il n'y a pas de liberté. Nous dirons que chacun des hommes est libre, mais les événements les plus contingents suivent une certaine norme nécessaire comme le prouve le calcul des probabilités; et puis, nous savons que la majeure partie des hommes suivra l'inclination commune; c'est une tendance naturelle tempérée ou accentuée par des causes accidentelles: l'éducation chrétienne par exemple diminue le nombre des crimes; l'école laïque le fait croître, comme le prouvent les statistiques. Celles-ci apportent même une confirmation à notre thèse: l'homme garde si bien le contrôle de ses actes dans le transport de la passion que le nombre des crimes, dits passionnels, augmente sans mesure dans les pays où le jury acquitte leurs auteurs; il tombe presque à rien dans les pays où les tribunaux n'admettent pas l'excuse de la passion et prononcent la peine capitale sans fausse pitié.

biletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum; et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animae diverso modo disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem (1), la passion de l'appétit sensible meut la volonté dans la mesure où la volonté est mue par l'objet, c'est-à-dire en tant que l'homme dans certaines dispositions, juge par passion convenable et bon ce qu'en dehors de la passion il ne jugerait pas ainsi. Ce changement dans le jugement humain sous l'influence de la passion arrive de deux façons: parfois la raison est entièrement entravée et l'homme n'a plus du tout l'usage de cette faculté: il n'y a alors aucune différence entre l'homme et les bêtes, qui suivent nécessairement l'impulsion de la passion; quelquefois, la raison n'est pas entièrement paralysée par la passion; dans ce cas, même si la passion prive la raison de ses lumières, quelque exercice de la raison est sauvegardé; grâce à cette trace de raison l'homme peut repousser entièrement la passion, ou au moins se contenir de telle sorte qu'il ne lui cède pas. Dans cet état, comme les diverses parties de son âme ont des dispositions différentes, le jugement conforme à la raison n'est pas d'accord avec le jugement dicté par la passion. - Il est donc fort difficile de résister à la passion, mais l'homme en a le pouvoir absolu, tant qu'il n'est pas fou. Et encore, il peut être responsable de son accès de folie, de la passion furieuse qui le prive de jugement; car avant la crise de fureur il peut avoir excité la passion volontairement. Voilà en deux mots la doctrine de S. Thomas. Il y en a assez pour réfuter tous les livres de Lombroso, et de ses partisans.

Part des nerfs dans les actions volontaires. — De même, il ne faut pas exagérer la part des nerfs dans les actions où l'homme par son effort triomphe de la difficulté ou bien lui cède par faiblesse. Un soldat s'expose bravement à la mort; ses nerfs sont-ils calmes et normaux, comme s'il allait à une

(1) *S. Th.*, Ia IIae, q. 10, art. 3, c. et ad 2m.

revue un jour de fête? Non point; le système nerveux est excité et paraît avoir une surabondance de vie. Un autre fuit par peur; ses nerfs subissent une dépression qui le fait trembler. Faut-il en conclure que le premier n'a pas de mérite et que le second n'est pas lâche? Le premier n'est-il pas digne de sa récompense? Le second n'est-il pas justement puni? Nous admettons toutes les influences puissantes exercées par les circonstances extérieures sur l'imagination, le caractère, le sentiment des deux soldats; ces influences ont causé une appréhension et une appréciation du risque particulières, une promptitude ou une répugnance spéciale à supporter une épreuve difficile. Il n'en est pas moins vrai que la volonté peut seconder ces influences extérieures ou leur résister de quelque façon. De là le mérite ou le démérite vrai, comme Dieu le voit infailliblement. Ce que nous disons du soldat à la guerre est vrai, toutes proportions gardées, des autres difficultés de la vie morale, de la charité à exercer dans les cas difficiles, de l'héroïsme requis pour aspirer ou arriver à la sainteté. Justement chez les saints ravis en extase, trouverions-nous les nerfs toujours calmes? Ils seront sans doute vivement excités. S'ensuit-il qu'il s'agisse d'un mouvement nerveux, ni volontaire, ni surnaturel? Point du tout. D'abord à cause du principe toujours valable, que l'inclination n'est pas la détermination de l'âme. Ensuite, parce que quand il est question de mérite plus ou moins grand et de considérations du même genre, il convient de distinguer la passion qui excite la volonté et la pousse à agir, de celle qui suit la volonté soit par sympathie spontanée, soit par suite de l'empire exercée par elle sur la sensibilité. La passion qui vient des sens diminue le mérite, même si elle pousse la volonté à un objet bon; s'il s'agit de choses mauvaises, elle atténue la faute; mais la passion peut être une conséquence de la volonté; quelqu'un par exemple médite les choses divines, s'enflamme de ferveur, s'excite à un acte héroïque de charité; la passion est alors un signe de volonté plus forte et en accroît le prix. De même une femme qui perdrait la sensibilité pour une cause nerveuse serait malade; mais si, dans une extase provoquée par le pur amour de Dieu, les nerfs viennent à ne plus

exercer leurs fonctions normales, on aurait tort de déduire que l'extase n'est pas une grâce surnaturelle.

5° - *L'élection est conforme au dernier jugement pratique.* — La libre élection est toujours conforme au dernier jugement pratique; la liberté n'en est pas diminuée, car le jugement pratique est proposé par l'intelligence; mais s'il est le dernier, c'est qu'en réalité il détermine l'élection qui le suit, et c'est à la volonté qu'il doit d'être le dernier: *sequitur proinde electio judicium practicum ultimum; at, quod sit ultimum, voluntas efficit,* tels sont les derniers mots de la thèse.

On a parfois évité cette formule car on a craint de faire dépendre plus qu'il ne convient la volonté de l'intelligence. Mais c'est à tort, comme on s'en rendra compte tout à l'heure. Et puis surtout, on a oublié que la volonté est une appétence intellectuelle, c'est une inclination consécutive à l'entendement. Aussi, l'acte libre ne perd rien de son caractère à cette dépendance, car il est d'autant plus volontaire qu'il est plus soumis à l'empire de la volonté, et par le fait même d'autant plus intellectuel. L'acte dont nous parlions à l'instant était moins intellectuel et partant moins volontaire, puisqu'il était presque déterminé par la sensibilité.

L'élection est à ce point un acte intellectuel que S. Thomas, après Aristote, se demande si on doit l'appeler une intelligence tendant à un but ou une tendance de l'intelligence [1]; il conclut d'ailleurs peu après que l'on doit sans hésiter l'attribuer formellement à la volonté, fondamentalement à l'intelligence: de fait, la volonté se porte aux choses où est le bien; elle doit s'attacher à un objet déterminé.

Quand a lieu l'élection. — Comment en arrivons-nous à choisir? Le premier amour universel du bien suit la première connaissance intellectuelle; en d'autres termes, l'âme a le penchant naturel de se complaire dans le bien qui lui est proposé et elle le veut même nécessairement s'il répond entièrement a son désir inné. Nous pouvons dire qu'elle veut toujours, comme une fin qui par elle-même l'attire, soit la

---

[1] *In VI Ethic.*, chap. II; *S. Th.*, I p., q. 83, art. 3; Ia IIæ, q. 13, art. 1.

félicité, formellement considérée, soit un objet qui contienne pleinement, semble-t-il, cette raison formelle de félicité. Quand ensuite se présente à nous soit un bien fini, participant cette raison formelle de félicité, mais de telle sorte que le bonheur absolu puisse se vérifier d'autres façons, soit un moyen ordonné à cette fin, mais tel que d'autres pourraient mener au même but, la volonté peut se déterminer ou s'abstenir de vouloir cet acte qui lui ferait obtenir ce bien, ou user de ce moyen, justement parce que l'intelligence propose ce bien et ce moyen tels qu'ils sont, c'est-à-dire l'un partiel, l'autre non nécessaire.

Le jugement pratique. — Or, nous disons que l'acte par lequel l'intelligence propose à la volonté l'objet à accepter ou à refuser est un jugement pratique; c'est un jugement, car ce n'est pas une appréhension d'une raison formelle abstraite, mais c'est la présentation d'une réalité concrète, considérée dans son existence réelle. Il est pratique parce qu'il implique un rapport immédiat à l'opération de la volonté: c'est dans ce rapport que consiste le côté pratique de la connaissance. Le jugement mérite d'autant plus la qualification de pratique, que l'élection consécutive de la volonté se conforme mieux à lui de façon efficace. S. Thomas regarde même ce jugement comme la conclusion d'un syllogisme; dans la majeure, on énonce l'amabilité de la fin; dans la mineure on en fait l'application à l'objet déterminé, et l'on conclut que cet objet est digne d'être voulu, d'être choisi: *conclusio syllogismi quae fit in operabilibus ad rationem pertinet, et dicitur sententia vel judicium, quam sequitur electio* (1), la conclusion d'un syllogisme qui porte sur la pratique, appartient à la raison, et on l'appelle sentence, ou jugement suivi d'élection.

C'est ainsi qu'il en doit être si la volonté est vraiment une appétence intellectuelle et si on ne la conçoit pas comme une tendance aveugle qui agirait par elle-même, comparable à l'action propre d'une force physique. Mais on ne peut pas concevoir cette force sans la nature dont elle est l'activité proportionnée; or, dans l'esprit, la nature correspondant au

(1) *S. Th.*, Ia IIæ, q. 13, art. 1, ad 2 et art. 3, c.

mouvement volontaire est la connaissance intellectuelle. Il y a moins de répugnance à ce que s'excite dans l'appétence sensible un mouvement aveugle, car il peut être la conséquence d'une altération organique due à une autre cause qu'à l'appréciation de l'objet. Mais il n'y a pas dans l'être intelligent d'altération purement passive; ni l'intelligence, ni la volonté ne supposent ou n'impliquent d'autre mutation du sujet, que celle qui consiste dans l'opération elle-même. Il est donc impossible de concevoir un mouvement de la volonté sans que l'intelligence connaisse le terme de ce mouvement et le juge bon. Ce mouvement d'ailleurs n'est rien d'autre que l'inclination consécutive à la connaissance. Une simple complaisance inefficace peut être précédée par une appréhension abstraite, mais quand il s'agit d'élection efficace, le jugement: ceci est à préférer, doit précéder, puisque la volonté le choisit et qu'elle tend avec lui à atteindre réellement l'objet.

Ce qu'est l'élection. — Cela est vrai, soit que l'on doive accepter ou refuser un bien offert, soit que l'on en doive choisir un entre plusieurs. Dans le premier cas aussi il y a élection, comme il y a liberté; nous sommes libres en tant que nous choisissons, et choisir, c'est prendre une chose et en refuser une autre: *ex hoc liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere* (1), on dit que nous avons le libre arbitre quand nous pouvons recevoir une chose après en avoir refusé une autre; c'est en quoi consiste l'élection. - Or, supposons qu'un seul objet soit présenté: du fait qu'il n'est pas le bien absolu, on le juge bon, de telle sorte qu'on pourrait encore juger bon d'y renoncer; on peut donc aussi juger bon de ne pas y attacher sa pensée; de la sorte, la volonté demeure en suspens et irrésolue: c'est entre ces divers biens que se fait l'élection. Cette phrase de S. Thomas s'entend de l'objet déterminé: *potest ratio apprehendere ut bonum non solum quod est velle aut agere, sed etiam hoc quod est non velle aut non agere* (2), la raison peut appréhender comme un bien, non seulement le

---

(1) *S. Th.*, I p., q. 83, art. 3.
(2) *S. Th.*, Ia IIæ, q. 13, art. 6.

vouloir et l'action, mais encore le refus de vouloir et d'agir. - En effet, si j'appréhende le bien qui consiste à ne me pas déterminer, c'est justement cela même que je veux.

Il n'y a donc pas de différence essentielle entre le cas d'un seul objet proposé et celui de plusieurs objets entre lesquels il faut choisir. Je puis vouloir l'un et repousser les autres, tout comme je puis vouloir ou repousser chacun d'eux. J'en veux un, parce que, après avoir vu qu'il participe la raison formelle de bien et qu'il concourt à ma félicité, je m'y tiens; je le refuse si je considère qu'il manque de bonté; ainsi je regarde un objet entre tous ceux qui me sont présentés de la première façon, et les autres de la seconde. Si je les compare, je puis m'arrêter à la considération d'un aspect sous lequel l'un d'entre eux l'emporte, bien que sous un autre aspect il soit inférieur. Je puis même considérer comme un bien de m'arrêter à ce qui est objectivement moins bon, parce que ce qui est préférable objectivement ne m'est pas nécessaire et que je n'en dépends pas. C'est ainsi que nous devons comprendre la réponse de S. Thomas à la difficulté tirée du choix, d'apparence impossible, entre deux biens égaux: *nihil prohibet si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alteram consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud* (1), si deux objets égaux à un point de vue sont proposés, rien n'empèche qu'on envisage, d'un autre point de vue, une condition qui rend l'un des deux préférable; la volonté alors est attirée plutôt par celui-ci que par l'autre.

La volonté détermine le dernier jugement pratique. — Donc, la volonté suit le jugement; cela ne veut pas dire qu'elle dépende du jugement, mais qu'elle choisit conformément au jugement. En effet, le jugement, qui connaît le bien non nécessaire ne détermine pas la volonté; c'est elle qui se détermine, si elle veut. Si elle ne veut pas, elle excite par le fait même l'intelligence à regarder la chose comme digne d'une autre appréciation, et la volonté pourra se conformer au nouveau jugement. Si elle ne veut pas encore, elle peut

(1) *S. Th.*, Ia IIæ, q. 13, art. 6, ad 3.

pousser l'intelligence à penser à autre chose: c'est ainsi que son exercice est libre à l'égard du choix qu'elle semblait devoir faire. Conformément à ce processus, la libre détermination est toujours conforme au dernier jugement pratique: mais c'est à la volonté qu'il doit d'être le dernier car c'est d'après lui qu'elle se détermine. Telle est la doctrine de S. Thomas qu'il expose un peu partout, soit qu'il parle du conseil qui précède l'élection (1), soit qu'il traite du choix qu'il analyse à divers endroits (2), soit qu'il montre comment l'homme tempéré, l'homme continent, l'homme sensuel se déterminent d'après la vertu ou en cédant au vice (3), et enfin toutes les fois qu'il soutient que la volonté est une appétence intellectuelle (4).

La détermination à tout bien créé appartient à la seule volonté. — Surtout, il faut fermement garder le principe que l'objet connu s'il n'est pas le bien absolu, ne détermine pas la volonté: le motif proposé, l'excellence que l'on appréhende dans un des objets présentés au choix, plus grande que dans l'autre, pourra être un sujet d'attirance, pourra causer une forte inclination. Mais tant que le jugement sain a conscience de présenter un bien non nécessaire, l'assentiment de la volonté n'est pas nécessaire non plus, et la détermination appartient en propre à la volonté. Si par mon choix je cherche à obtenir le meilleur des biens, et si je suis résolu à prendre ce que j'estime objectivement le meilleur, je renonce du fait même à l'usage ultérieur de ma liberté. Et alors, tandis que je considère les raisons pour et contre et que je reste en suspens, je suis vraiment perplexe et passif, non pas résolu et actif. C'est la situation d'un enfant gourmand qui doit choisir entre une datte et une figue. C'est aussi le cas supposé par Dante au chant IV du Paradis: le grand poète se représente incapable d'émettre un avis: deux propositions douteuses excercent sur son âme une pression égale, et il ne peut se décider à préférer l'une à l'autre. Béatrice lui vient en aide, elle lui

(1) *S. Th.*, Iª IIæ, q. 14.
(2) En particulier, *S. Th.*, I p., q. 83, art. 3.
(3) *De Malo*, q. 3, art. 9, ad 7.
(4) En particulier, *S. Th.*, I p., q. 80, 82 et 83.

montre celle qui a le moins de valeur; sans elle, il semble qu'il serait mort avant de sortir de son hésitation. Mais, dans cette conjoncture, il n'a pas exercé sa liberté [1].

Il est vrai que dans l'élection, nous considérons la partie choisie comme celle que pratiquement il convient, à ce moment, que nous choisissions. Sans cette considération, l'acte volontaire correspondant serait absurde. Mais la volonté se conforme par sa force et son mouvement à cette considération; car elle pourrait suspendre son acte, tourner l'intelligence vers un autre jugement, et se déterminer après la production de celui-ci. *Sequitur proinde electio judicium practicum ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficit,* l'élection suit donc le dernier jugement pratique; mais c'est la volonté qui fait qu'il est le dernier.

Le principe de causalité est sauvegardé. — Donc, concluent les adversaires, la volonté se détermine sans raison

(1) C'est à peu près le cas de l'âne de Buridan, qui, ayant également faim et soif, et placé à égale distance d'un tas de blé et d'un seau d'eau, se laissera mourir de faim et de soif. Cela peut être vrai de l'âne qui n'est pas libre; et encore, théoriquement, car en pratique, il ira boire ou manger au moment où il regardera plutôt du côté de l'eau ou du côté du blé. Pour l'homme libre, ce n'est vrai ni en pratique ni en théorie; car du fait même qu'il est libre, l'homme n'est pas déterminé par l'objet; il est maître de ses actes; entre tous les jugements pratiques possibles, il s'en tient à un qu'il préfère, et il se détermine lui-même. D'ailleurs, malgré tout le respect que l'on doit au divin poète, il semble qu'il soit un peu obscur comme philosophe, sur ce point. L'illustre Sichirollo a voulu défendre Dante en disant qu'il savait déjà ce qu'il s'est fait dire par Béatrice; mais cela ne vaut pas; car en somme, Dante suppose qu'il ne se serait jamais déterminé si l'objet ne lui proposait un motif efficace. Or, que Béatrice le découvre par ses paroles ou qu'il le trouve lui-même par sa pensée, c'est le motif qui le détermine, et c'est là renoncer à sa liberté. Il ne faudrait pas déduire de ce passage que Dante ait nié le libre arbitre. Ce serait tout à fait faux. D'abord, pareille théorie courante de nos jours, était absolument ignorée au moyen âge. Ensuite, la doctrine du poète est assez claire au chant XVIII du Purgatoire et au chant V du Paradis où il exalte la liberté et la met au dessus de tous les dons de Dieu; et dans le passage qui fait difficulté, il parle du *liber uom*, de l'homme libre. S'embrouiller un peu dans une subtilité, ce n'est pas mettre en doute la liberté.

suffisante, et le principe de causalité s'évanouit. Que les adversaires ne chantent pas trop tôt victoire et que les scolastiques se rassurent. Certainement l'acte nécessaire que veulent les déterministes n'aurait pas de raison suffisante. Qu'ils s'appliquent s'ils le veulent à la trouver, c'est-à-dire à supprimer la disproportion entre la connaissance d'un bien appréhendé comme non nécessaire et la détermination nécessaire de l'appétence consécutive à cette connaissance. Pour nous, nous avons une raison suffisante à notre acte libre, quand un bien est connu comme digne d'être recherché ou choisi, et cette raison suffisante c'est la vertu de vouloir ou de choisir ce bien.

Le principe de causalité n'est pas atteint; mais qu'on se rappelle que la causalité est multiple; ici, nous avons à envisager la causalité finale et la causalité efficiente. Or les adversaires pensent évidemment à la cause efficiente toute seule. Après quoi, ils voudraient que le motif fût déterminant. Ils ne remarquent pas que le motif se ramène à la cause finale, ainsi que tout objet à l'égard de sa faculté, même si parfois pour d'autres raisons, il exerce une action causant un changement physique; certes il est cause finale pour la volonté qui justement tend à la fin. Cette pensée guide S. Thomas dans ses profondes recherches sur la nature de la motion exercée sur la volonté par les divers objets; il réduit à l'ordre de la cause finale la motion qui provient du sens ou de l'intelligence (1). Et pour nous, nous venons d'exposer longuement comment le bien non absolu peut attirer la volonté, mais non pas la contraindre.

Causalité efficiente de la volonté. — La raison formelle de cause efficiente mise ici en doute est toute différente. A ce sujet, S. Thomas recherche comment un principe extérieur peut exciter la volonté, et comment la volonté peut s'exciter elle-même (2). Le mouvement naturel qui la porte au bien dépend de l'auteur de sa nature, ainsi que celui par lequel elle commence nécessairement à délibérer, c'est-à-dire à vouloir que l'intelligence fasse l'inquisition du conseil, quand

(1) *S. Th.*, Ia IIæ, q. 9, art. 1, 2, 5.
(2) *S. Th.*, Ia IIæ, q. 9, art. 3, 4, 6; I p., q. 105, art. 4.

elle est obligée de choisir entre plusieurs biens particuliers. Elle est excitée à ces mouvements comme les autres natures le sont dans leur activité ([1]). Quant à sa détermination pour un parti ou pour un autre, elle est à elle-même sa cause, elle s'excite elle-même. Car la volonté est raison et cause suffisantes pour expliquer qu'elle veuille un objet présentant la notion de bien, puisqu'elle est déterminée par la nature à vouloir le bien. Et comme elle est déterminée à vouloir la fin, elle a une cause surabondante pour vouloir tel ou tel moyen qui mène à cette fin. Le moyen en tant qu'objet participe d'une manière analogique la bonté de la fin; l'amour de la fin en tant qu'activité comprend le choix et l'usage des moyens, et même, il y a ici une nécessité véritable, celle d'en choisir un, faute de quoi elle n'atteindrait pas la fin.

Mais lequel choisir? C'est ici que la volonté apparaît comme une cause plus vraie et plus parfaite que toutes les autres; c'est pourquoi nous lui avons donné le premier rang parmi les facultés motrices ([2]), et nous avons dit qu'elle était la chose la plus semblable à Dieu comme auteur et moteur de l'univers; mais lui, il meut le monde sans aucune nécessité.

La volonté veut de sa nature le bien et la fin. A ces buts, divers moyens, différents objets particuliers peuvent être ordonnés. Ce premier amour nécessaire est une vertu supérieure qui comprend les diverses motions possibles à tel ou tel bien non nécessaire. Dira-t-on encore que la cause fait défaut? Il y en a une au contraire, d'un ordre plus élevé, et d'une efficacité surabondante. Vouloir la fin est une raison plus que suffisante de vouloir les moyens; et comme ceux-ci sont divers, l'acte par lequel je veux la fin est une cause virtuellement multiple, qui, dans son actualité, comprend toute la perfection de l'acte par lequel je veux l'un ou l'autre moyen. La vertu de la cause ne fait pas défaut, elle excède.

Difficultés éclaircies. — Elle ne peut pas passer à l'acte, diront les adversaires, parce qu'elle est indéterminée. Nous

---

([1]) Voir plus haut, p. 258.

([2]) Voir plus haut, p. 244.

répondons que l'objection vaudrait s'il était question d'indétermination potentielle et imparfaite; elle n'a pas de valeur quand il s'agit d'indifférence actuelle et supérieure. S. Thomas le dit fort bien: *quod voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum, propter quod est contingens ad utrumque* (1), la volonté doit à sa perfection d'être une cause contingente, car elle n'a pas une vertu limitée à un seul effet, mais elle a la capacité de produire tel ou tel effet; aussi est elle contingente à l'un et à l'autre. - Ensuite, nous avons expliqué le processus de la volonté humaine dans sa détermination; nous avons vu comment elle s'arrête à tel ou tel jugement pratique. Et ainsi, elle a une causalité bien supérieure à celle de l'agent corporel, déterminé à une action nécessaire par l'énergie dont il est pourvu et qu'il a reçue du dehors.

Nous n'avons plus qu'une difficulté; elle est due à l'imagination qui a la tendance de se représenter le mouvement volontaire comme celui de la nature sensible. Alors, la philosophie ne s'explique plus; elle est ruinée et rendue impossible si on ne sait pas user de l'analogie pour voir les différences intimes des ordres disparates; si l'on en arrive à expliquer que la volonté est cause de son acte libre comme la nature le serait de son mouvement, on a faussé la notion de volonté et on l'a rendue absurde.

Aussi, S. Thomas avait bien raison de dire que dans l'absolu, c'est la libre volonté qui doit être le premier agent de l'univers, et non pas la nature, car la nature serait indéfinie et informe; la volonté met de l'ordre et de l'harmonie dans le monde, avec la forme intellectuelle de l'art. Et nous, par l'intelligence, nous nous rapprochons le plus de Dieu, acte pur et perfection en lui-même, car l'intelligence mesure la perfection et l'actualité d'existence et elle nous mettra en possession de la fin. Mais par la volonté motrice et maîtresse de son opération, nous sommes plus semblables à Dieu, moteur de l'univers.

---

(1) *Contra gentes*, l. III, c. 73.

CHAPITRE XII.

CONNAISSANCE DE L'EXISTENCE DE DIEU

THESIS XXII. - *Deum esse, neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est per ea quae facta sunt, argumento ducto ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit et dirigit ad finem* (1).

SOMMAIRE: INTRODUCTION À L'ÉTUDE DE DIEU, p. 280.

A) COMMENT PROUVER L'EXISTENCE DE DIEU?: Existence de Dieu reconnue par tous, p. 282; pourquoi certains nient Dieu; matéria-

---

(1) *Thèse XXII.* - Nous ne percevons pas l'existence de Dieu par intuition immédiate; nous ne la prouvons pas non plus par une démonstration *a priori*, mais *a posteriori*, c'est-à-dire par les choses qui ont été faites. L'argument s'élève des effets à la cause, à savoir: on part des choses qui se meuvent et qui ne peuvent être le principe adéquat de leur mouvement, pour arriver à un moteur immobile; on considère l'origine de certaines choses du monde procédant des causes subordonnées entre elles, pour arriver à la cause première non causée; des choses corruptibles qui sont dans un état d'indifférence à l'égard de l'existence et de la non-existence, on remonte à l'être absolument nécessaire; des êtres qui selon les perfections diminuées d'être, de vie, d'intelligence, ont un degré plus ou moins haut d'être, de vie, d'intelligence, on arrive à un être souverainement intelligent, souverainement vivant, souverainement existant. Enfin, de l'ordre du monde, on conclut à une intelligence séparée qui a ordonné les choses, qui les a disposées et qui les dirige à leur fin.

NB. - On dit parfois « Dieu n'existe pas, il est ». On a raison; le verbe exister signifie étymologiquement être mis hors de ses causes, et ne se dit proprement que des êtres créés. Mais en français, le verbe être, pris absolument, est rare; aussi emploierons-nous les mots « exister, existence » en parlant de Dieu. D'ailleurs, nous avons constamment employé le mot existence pour désigner l'*esse*, réservant le nom d'être pour traduire *ens*, ainsi que nous l'avons déjà dit au chap. III, p. 38, note, car en français le mot être est ambigu et correspond à la fois à l'*esse* et à l'*ens* latins.

Introduction à l'étude de Dieu.

Nous revenons à Dieu; en effet, contrairement a l'ordre de la genèse des connaissances humaines, nos thèses ont suivi la voie déductive; elles sont parties de Dieu. C'est en lui seul que se vérifie pleinement la simplicité de la perfection pure que nous avons contemplée dès le début de ce livre [1]. Si nous avions voulu suivre l'ordre du développement de la connaissance humaine, nous aurions dû étudier d'abord le mouvement corporel: il nous aurait permis de distinguer la forme déjà acquise de celle qui n'est qu'en puissance; puis nous aurions pu faire la différence entre le sujet et l'acte; connaissant ainsi les natures composées, nous nous serions élevés par analogie et par né-

[1] Voir chap. II et III.

gation des imperfections jusqu'aux natures plus simples et plus parfaites. Ici, nous avons voulu donner dès le début la caractéristique de la doctrine de S. Thomas; aussi, nous avons tout d'abord étudié les notions les plus élevées de métaphysique, et nous sommes partis de principes pleinement évidents pour celui-là seul qui est déjà arrivé par les choses finies à la connaissance de Dieu. De fait, la science que l'on appelle philosophie première, ou maintenant ontologie, et que l'on traite d'ordinaire dans les classes aussitôt après la logique, ne peut pas être exposée ou comprise vraiment sans penser à Dieu: c'est de la vraie métaphysique, qui devrait suivre et non précéder la physique; et le souverain objet de la métaphysique, c'est Dieu lui-même. Il serait, semble-t-il, avantageux de changer l'ordre de l'enseignement des matières et de rendre à la physique la place qui lui convient vraiment dans la genèse de nos connaissances.

Pour le présent ouvrage, ce changement n'était pas nécessaire; et même, il importait de fournir tout de suite l'occasion de méditer cette entité incomplète des principes de l'être qui n'est pas bien comprise en dehors de l'école de S. Thomas. On ne peut pas la concevoir si on se refuse à établir une distinction réelle entre l'acte d'existence et ce qui est. Mais cette considération nous amène au concept de la perfection subsistant par elle-même; ne la connaît vraiment que qui connaît Dieu; voilà donc pourquoi nous sommes partis de lui. Nous revenons à lui en finissant comme à la cime et au terme ultime de toute connaissance, comme à celui en qui la raison humaine trouve sa plus sublime perfection. En effet, si la connaissance des causes de ce qui apparaît est une science vraie, la contemplation de la cause première de l'univers est la science la plus haute. Si l'esprit s'élève d'autant plus que son objet est plus noble, il trouve son suprême degré d'élévation à penser l'infini de toute perfection. Si l'homme doit atteindre sa fin dans le bien suprême dont il est capable, si son âme aspire par elle-même à la félicité absolue, il doit certainement atteindre la dernière limite de sa capacité quand il possède par l'intelligence celui qui est le principe et la fin de tout mouvement, de toute aspiration; et donc, même ici-

bas, la connaissance de Dieu est le meilleur commencement de la perfection dernière.

Les trois dernières thèses se rapportent à Dieu. Il est; sa nature est d'exister; selon la raison formelle d'être, il est cause de tout ce qui peut se concevoir en dehors de lui; telles sont les trois principales assertions qui constituent l'objet respectif de chacune des thèses. Implicitement, toutes les perfections que nous puissions attribuer à Dieu sont contenues dans le concept de *Celui qui est*. De plus, croyons-nous, c'est dans la façon de présenter ce concept que S. Thomas montre le mieux la caractéristique et la plus pure élévation de sa doctrine, qui laisse bien en dessous d'elle les autres théories. La sienne ne garde rien des apparences trop superficielles qui nous sont suggérées par les sens.

A) - Comment prouver l'existence de Dieu?

Existence de Dieu reconnue par tous. — Le genre humain a toujours communément admis la notion d'un être premier, maître et auteur du monde, dominateur de toute chose. Tous les hommes sentent leur dépendance et leur besoin d'aide; ils voient les changements et la contingence des substances qui les entourent: ils admirent l'ordre qui règne dans la nature; or celle-ci, privée en elle-même d'intelligence, exige que cette intelligence soit en un être dont elle dépende. De plus, il y a une répugnance à penser qu'il soit indifférent de bien ou de mal agir, et qu'il n'y ait pas un Seigneur auquel nous obéissons et qui nous récompensera selon nos mérites. Voilà les raisons qui persuadent le genre humain tout entier de l'existence d'un être supérieur que tous appellent Dieu; nier Dieu, c'est toujours faire violence à la droite nature.

Pourquoi certains nient Dieu; matérialisme. — Toutefois, certains se sont efforcés de se persuader que Dieu n'est pas: les uns trouvent dans cette négation un prétexte pour favoriser leurs passions; d'autres croient acquérir une indépendance dont ils se font gloire; d'autres sont aveuglés par de vains sophismes; surtout, beaucoup confondent le réel avec le corporel; enfin certains arrivent à cette conclusion par pessimisme, ce qui est une révolte devant la souffrance. Les

matérialistes grossiers nient l'existence de Dieu, ainsi que les positivistes, disciples avec Epicure de l'antique Démocrite, qui suppose le monde ordonné par hasard (1). Non contents de nier l'acte et de tout réduire à la potentialité la plus grossière, ce qui est une extraordinaire méprise; non contents de vouloir trouver seulement dans le mouvement local des atomes l'explication du sens et de l'intelligence, ce qui est une absurdité manifeste, les partisans de ces théories ont eu l'incroyable audace de refuser une cause à cet immense effet qu'est l'univers ordonné: car le pur hasard est tout simplement une sotte négation, et nous sommes en présence d'un monde qui existe. Lucrèce s'est efforcé de voiler par la beauté de la poésie cette inconséquence sans mesure: il est curieux de lire dans son poème les sophismes proposés à nouveau par les matérialistes d'aujourd'hui; mais la beauté de la langue et des vers est dépensée en pure perte.

Panthéisme. — Aussi, l'esprit humain a souvent imaginé une autre erreur, où la fausseté est moins effrontée et moins évidente. La nature a paru être une chose première et profonde, un principe de mouvement et de développement; elle l'est d'ailleurs en comparaison de nos moyens d'action. Aussi, on en est venu à la faire absolument la chose première, à imaginer en elle une nécessité aveugle qui permettrait aux diverses espèces de se développer avec les forces qui leur sont propres et avec le mouvement perpétuel qui constitue le devenir universel. Ainsi, on attribuera au monde et à la nature certaines propriétés de Dieu, comme la nécessité intime, comme l'indépendance à l'égard de toute autre cause; le monde fut rendu divin en lui-même; c'est ainsi que l'on a abouti au panthéisme. Mais celui-ci ne diffère pas de l'athéisme, car il nie comme lui un Etre suprême, distinct du monde, un Dieu personnel; nier Dieu ou mettre la divinité dans la nature du monde, c'est tout un. Et puis, faire d'une nature potentielle, changeante et imparfaite dans chacune de ses parties, un être premier et indépendant, c'est commettre une absurdité; puis c'est nier le principe de causalité car on

(1) *Enfer*, chant IV, v. 136.

suppose que l'acte ou la perfection naît et se développe immédiatement de la puissance qui en est privée. Nous ne perdrons pas notre temps à parler des nouvelles bizarreries du panthéisme idéaliste: aux autres violences au bon sens, celui-ci ajoute celle de nous persuader que l'univers n'existe pas et que rien n'existe en dehors de nous; mais un « moi » mystérieux, par sa pensée (ou par ses songes), établit une distinction entre lui-même pensant (qui n'existe pas avant de penser) et l'objet pensé; il projette en dehors de lui ce qu'il pense, et crée ainsi l'univers. On discuterait plus facilement une question avec un somnambule qu'avec un rêveur aussi obstiné qui est arrivé au suprême paroxysme du délire kantien.

Imperfection de la connaissance de Dieu dans l'Ecole socratique. — L'École socratique elle-même, la meilleure pourtant de toutes celles qui florissaient dans l'antiquité, n'arriva pas à se former un concept complet de Dieu, autant que ce concept est possible absolument à la raison humaine. Platon et Aristote connurent Dieu comme un pur esprit, éternel, nécessaire, heureux de son acte parfait d'intelligence, puissant sur l'univers. Mais ni l'un ni l'autre n'eurent la force de penser la création; aussi l'empire de cet être premier sur le monde, et partant, les perfections de cet être, en restent fort diminués. Par la suite, l'Ecole de Platon, florissant surtout à Alexandrie, devint plus ouvertement panthéiste: elle admit que de cet être un, immobile et inconnaissable, un être second émanait comme Raison du premier, puis un être troisième, appelé Démiurge, dont dépend l'univers; telles sont les erreurs les plus grossières.

Erreurs des temps modernes. — Pour nous, nous sommes arrivés à une connaissance sûre et entière de Dieu, autant que l'intelligence humaine en est naturellement capable. Ce n'est pas que nous ayons une puissance intellectuelle supérieure à celle des philosophes anciens; mais la foi nous a aidés; elle a dirigé, et au besoin corrigé nos jugements et nos raisonnements; en particulier, elle nous a donné la certitude de la création, c'est-à-dire de la production des choses tirées du pur néant. Et puisqu'il ne s'agit pas d'un mystère, il est toujours facile d'apporter des preuves à une vérité déjà connue. Et

cependant, même maintenant, beaucoup d'erreurs ont été commises sur la connaissance naturelle que nous avons de Dieu; certains avec Malebranche jugèrent inutile de prouver l'existence de Dieu; ils en avaient, disaient-ils, une vision directe; au moins, comme Rosmini, ils avaient l'idée innée de l'être universel qui se vérifie au suprême degré en Dieu. D'autres, Descartes par exemple, estimaient que l'idée que nous avons du parfait prouve assez l'existence de l'être parfait, cause de cette idée qui nous est innée.

D'autres, S. Anselme, Descartes encore, trouvèrent que la proposition: Dieu existe, est évidente, car il est clair que celui qui est par nature a l'existence réelle; et donc, en pensant l'être très bon et nécessaire, nous affirmons surabondamment son existence. De plus, ajoutait Leibniz, s'il n'existait pas, il ne serait pas même possible; donc, s'il est possible, il existe certainement. Or, qui osera dire que Dieu n'est pas possible? Donc, il existe; la chose est claire et ne demande pas d'autre preuve. D'autres se rendirent coupables de l'erreur contraire: une démonstration de Dieu, dirent les traditionnalistes, ne peut pas être faite en partant des créatures; car les choses finies ne peuvent pas contenir l'infini, et puis, notre esprit ne peut s'élever à ces hauteurs; il a dû recevoir cette notion par tradition transmise depuis les premiers parents, qui, eux-mêmes, la reçurent de Dieu même par la foi. Enfin, les modernistes, empoisonnés par l'esprit kantien, sont aussi tombés dans l'erreur; ils admirent comme insolubles les antinomies signalées par Emmanuel Kant; pour eux, la critique de ce philosophe a ruiné les preuves anciennes, et il faut suppléer à l'insuffisance de S. Thomas par la raison pratique de ce nouveau maître. Laberthonnière et même Blondel abandonnèrent trop facilement les positions anciennes pour se mettre sur le terrain de nos adversaires; ils ont cru, comme leurs imitateurs italiens, que la conscience droite et la bonne volonté peuvent seules nous donner une connaissance, ou au moins une certitude que l'intelligence par elle-même ne peut avoir.

Immuable vérité. — Il n'y a qu'à opposer à tous ces philosophes l'immuable vérité, fort bien connue de ceux qui ne pervertissent pas la rectitude de leur raison avec des

sophismes; elle est déjà proposée dans les livres sacrés, au chapitre XIII du livre de la Sagesse, au chapitre I de l'épître de S. Paul aux Romains; elle est déclarée et définie par les canons du concile du Vatican; elle est constante dans l'enseignement des Pères et de l'Ecole chrétienne: les choses visibles du monde nous manifestent l'invisible majesté et la puissance de celui qui les a faites, qui les dirige et les maintient dans leur devoir.

Réfutation des théories de Malebranche et de Rosmini. — Il n'est pas vrai que nous, vivants, nous soyons favorisés de la vision de Dieu: *non videbit me homo et vivet* (1), l'homme ne me verra pas durant cette vie, - a dit Dieu à Moïse; et puis, la conscience nous dit bien que nous n'avons pas cette vision qui nous élèverait infiniment au dessus de notre nature et nous rendrait heureux; tous les sophismes imaginés pour soutenir cette erreur condamnée par l'Eglise sont sans valeur. De même, la confusion d'idées peu nettes peut seule expliquer qu'on ait attribué à notre esprit la connaissance directe de l'être universel et réel. S'il est universel dans la perfection, il ne peut pas se distinguer de l'essence divine et nous voici de nouveau dans l'erreur précédente. S'il est universel, c'est-à-dire très abstrait, il est privé par lui-même de toutes les perfections, qui doivent ensuite le déterminer; ce n'est tout simplement que cette première notion très confuse que nous nous formons naturellement au début de notre vie intellectuelle; or, cette notion ne nous fait en aucune façon connaître Dieu. S. Thomas l'observait déjà. On a tort de confondre la plénitude de l'existence à laquelle on ne peut rien ajouter, avec la notion d'être la plus ténue à laquelle il faut tout ajouter pour arriver à la connaissance de n'importe quelle chose déterminée.

Réfutation de la théorie de Descartes: nous n'avons pas l'idée innée de Dieu. — Ceux qui ont cru à la connaissance infuse de Dieu se sont trompés aussi; cependant, il n'y a pas de répugnance à cela, s'il plaisait à Dieu; certains saints ont même pensé qu'il fallait l'admettre, à cause de la propension

(1) *Exode*, chap. XXXIII, v. 20.

naturelle de l'esprit non corrompu par de faux enseignements à reconnaître l'Auteur de l'univers; en faveur de cette thèse, on peut encore remarquer la facilité avec laquelle tout homme saisit les raisons premières qui amenent à connaître Dieu. Toutefois, c'est une théorie inadmissible, car nous n'avons pas conscience d'une notion supérieure à celles que nous pouvons abstraire des sens et des objets externes; il ne convient pas d'attribuer à une intervention particulière de Dieu ce dont la nature est cause suffisante. De plus, quelle que soit l'espèce que l'on suppose infuse, serait-elle ou non liée au sens quand nous nous en servirions, c'est-à-dire quand nous viendrions à l'acte de penser à Dieu? Si elle ne lui était pas liée, nous comprendrions indépendamment du corps, ce qui n'a pas lieu. Si elle lui est liée, nous devrions au moins nous éveiller de notre somnolence primitive, mais nous aurions alors la même expérience que celle que nous avons maintenant, car, à quoi bon une idée si elle a besoin des sens pour être actuelle? Pourquoi cette idée n'est-elle pas acquise comme toutes les autres? comment saurions-nous même qu'elle est innée? Cette espèce serait inutile et même contraire à l'opération naturelle de l'intelligence humaine (1).

Réfutation de l'argument ontologique. — Aucune forme ingénieuse ne pourra donner de la valeur à l'argument de S. Anselme: l'être dans le concept duquel nous mettons l'existence réelle, doit exister; le passage du simple concept abstrait que nous pouvons nous former, à l'existence réelle est illégitime. Qu'on fasse bien attention à ce que nous disons: il s'agit ici du concept obtenu par abstraction, ce qui est propre à notre intelligence; celle-ci n'atteint directement que les raisons essentielles abstraites de la réalité concrète, et donc n'incluant pas l'acte d'existence. Comme nos concepts de Dieu et de ses perfections ne viennent pas d'une intuition, mais comme ils sont obtenus en niant la contingence que nous voyons dans les créatures, les raisons formelles que nous en avons n'incluent pas l'existence. Il n'en serait pas ainsi si notre connaissance se terminait d'une certaine façon immé-

---

(1) Voir chap. X, p. 208 et suiv.; en particuler, p. 212.

diatement à Dieu; dans ce cas, nous devrions voir son existence actuelle et nécessaire; nous aurions de son existence l'évidence que nous avons du principe de contradiction. Mais en réalité, empruntant aux essences finies les notions d'être, de limitation et de contingence, il ne suffit pas de penser qu'un être parfait et nécessaire puisse exister pour que nous ayons le droit d'affirmer que cette perfection et cette nécessité se rencontrent réellement dans un sujet et qu'elles ne sont pas seulement pensées (1).

Il ne nous est même pas donné d'affirmer la possibilité d'un être pareil. Il est vrai en effet que si Dieu est possible, il existe certainement. Mais nous ne savons pas s'il est possible avant d'avoir démontré son existence par la seule méthode que nous ayons à notre disposition, par les créatures qui l'exigent. Nous ne savons s'il n'y a pas quelque incompatibilité qui nous échappe dans le concept propre d'un être par nature existant, car nous sommes infiniment loin de pouvoir nous en former un concept positif, direct et propre. Nous ne savons même pas si la raison formelle d'être elle-même a une possibilité positive, avant d'affirmer le fait que les choses présentes existent. Peu importe que nous ne voyons aucune contradiction dans ce concept; il ne suffit même pas qu'il n'y en ait pas. C'est là une note seulement négative qui supprime la contradiction interne et l'empêchement à être qui en résulte; ce n'est pas une raison positive permettant d'affirmer sans hypothèse la possibilité des choses. Car la

(1) Cet argument n'est un sophisme spécieux que si on le considère comme une démonstration vraie, comme un argument *a priori* ou plutôt *quasi a priori*, car en réalité il ne serait *a priori* que dans l'ordre de notre connaissance. Comme argument *ad hominem*, il peut être utile contre les athées: on leur montre l'illogisme qu'ils commettent en refusant l'existence à l'être qu'ils conçoivent comme existant par essence. En d'autres termes, on montre que Dieu ne peut pas être *pensé* autrement que comme existant, ou que la proposition: Dieu existe n'implique en soi aucune contradiction. Mais pour savoir si Dieu existe dans la réalité, il faut sortir de l'ordre logique et atteindre l'ordre réel; mais comme notre connaissance directe est bornée aux choses matérielles et limitées, nous sommes ramenés à l'une des cinq voies de S. Thomas.

possibilité positive est beaucoup plus exigeante; elle est fondée dans la réalité de l'être premier; c'est par sa vertu et par sa participation que les essences non nécessaires par elles-mêmes peuvent vraiment venir à l'existence réelle. Mais nous n'arriverons pas à savoir si toutes ces conditions peuvent se réaliser tant que nous nous tenons dans la considération abstraite des idées, et que nous ne partons pas de l'expérience positive de quelque réalité. L'idée seule nous dit qu'il n'y a pas d'empêchement apparent, et pas plus; c'est le fait qui nous dit que la chose existe de fait.

Réfutation du traditionalisme. — Les traditionalistes commirent une erreur beaucoup plus dangereuse: sans la révélation divine, disent-ils, transmise depuis l'origine jusqu'à nous, l'intelligence humaine n'a pas la faculté de se convaincre de l'existence de Dieu. Pour soutenir leur théorie, ils usèrent de misérables sophismes tirés de la limitation des choses et de l'esprit. Les premières comme objet ne peuvent nous montrer l'infini; le second, comme faculté, est insuffisant pour connaître cet infini. Si nous avions la prétention de déduire des choses finies la raison formelle intrinsèque et propre de l'essence divine, nous devrions nous avouer vaincus; mais c'est à eux de se reconnaître vaincus et confondus quand nous leur montrons que les choses présentes, n'existant pas par elles-mêmes, nous sont un signe très certain de l'existence antérieure d'un être premier dont elles dépendent, tout comme un corps réfléchissant la lumière prouve qu'il y a un corps brillant par lui-même; nous disons que les perfections limitées de ces choses nous sont le signe d'une autre perfection supérieure, pure, infinie, source d'où dérivent les premières. Mais cette perfection si élevée et d'une autre nature ne nous est pas connue en elle-même; par analogie, par négation de la limitation, nous nous en formons un concept lointain: celui-ci ne nous montre pas ce qu'elle est; il suffit à la distinguer de tout ce qui n'est pas elle. Le danger de l'erreur des traditionnalistes, renouvelée et aggravée encore par les modernistes, c'est qu'elle privait la raison humaine de la capacité de connaître ce qui est pourtant naturellement nécessaire à nous ordonner à la fin; elle sup-

primait encore le moyen de nous assurer du fait que Dieu a parlé; et alors, elle sapait toute foi par la base. Aussi l'Eglise l'a condamnée.

Le modernisme. — Pour réduire la foi à un sens vague de l'infini, pour détruire toute certitude positive, pour faire dépendre la vérité seulement de la disposition de la bonne volonté (mais quand la volonté sera-t-elle bonne, si elle n'a pas de norme en dehors de soi?), pour ouvrir un libre passage à n'importe quelle bizarrerie qu'on pourrait trouver belle et appeler religion, les modernistes ont prétendu que les preuves anciennes, ou de S. Thomas, appartiennent à une philosophie dépassée et surannée, et qu'il faut avoir recours aux nouvelles lumières d'Emmanuel Kant. Voici à quoi se ramène leur langage; je n'ai aucune raison d'affirmer Dieu; mais la conscience sent qu'il est meilleur de l'affirmer. Peut-être ta conscience ne le sent pas, peut-être la simple idée du devoir fondé sur ta dignité te suffit-elle? Je ne puis que répondre: tu as peut-être raison. Il te plaît peut-être mieux de penser que Dieu ne se distingue pas du grand tout de la nature, qui est un perpétuel devenir? Cette opinion t'exalte plus, elle te porte à faire des actions généreuses? Je ne puis que dire: peut-être as-tu raison. Qui sait? Pourquoi ne correspondrait-elle pas à un degré plus élevé de culture? Ne faut-il pas reconnaître sa victoire sur la nôtre encore tout imprégnée de croyances du moyen âge? Il est vrai que le panthéisme n'est pas d'aujourd'hui, du moins quant à la philosophie hindoue et au bramanisme; mais parfois, le progrès consiste à revenir en arrière, le monde est sphérique dans tous les sens du mot, et il tourne.

En vérité, nous devons repéter des modernistes infectés de kantisme, ce vers: ne t'inquiète pas d'eux: regarde et passe [1]; le talent et l'érudition ne leur manquent pas cependant; mais ils ont pris à leur patriarche Kant un poison qui les rend insensibles à toute attaque, ou incapables de tout raisonnement; comment peut-on discuter quand ils répondent au discours le plus évident qu'il est une forme subjective?

---

[1] *Enfer*, chant III, v. 51.

Nous connaissons Dieu par les choses visibles. — Pour nous qui devons maintenir la foi antique et la vérité éternelle, nous affirmons qu'en partant des choses visibles, nous nous élevons avec une évidente nécessité jusqu'à Dieu, comme des effets à la cause suprême; car ces choses montrent en elles-mêmes une dépendance tant dans leur existence que dans leur mouvement, tant dans leur limitation que dans leur ordre. *Invisibilia (Dei) per ea quae facta sunt* (1), nous connaissons ce qu'il y a d'invisible en Dieu par ses ouvrages, dit l'Apôtre; et on a compris par là surtout l'univers corporel. Certains, par attrait pour la nouveauté ou par concession au goût moderne, ont dit que la conscience, l'âme avide de félicité, sont elles aussi des œuvres de Dieu; c'est peut-être à elles que s'applique mieux le moyen terme suggéré par S. Paul et le concile du Vatican. Mais c'est opposer une résistance inutile à l'interprétation commune, à ce *visibilia* qui n'est pas écrit par hasard dans le serment antimoderniste, et à l'évidence plus facile à avoir que fournissent les choses de l'univers prises toutes ensemble.

Nécessité de recourir aux démonstrations anciennes. — Nous admettons donc que l'âme droite peut s'élever au Créateur, comme à la source universelle de toute existence, en partant de la création visible ou invisible. Cependant, lorsqu'il faut mettre en forme rigoureuse un syllogisme, toutes les propriétés des créatures ne peuvent pas nous donner une matière également utile. Il est difficile d'obtenir une conclusion efficace, en partant des choses qui paraissent déjà trouver une cause suffisante dans d'autres choses qui les précèdent. En réalité, aucune cause n'est jamais suffisante, si l'on ne s'élève à celle qui existe absolument par elle-même et qui est entièrement indépendante. Mais ici nous supposons que la nécessité d'un principe supérieur n'est pas encore démontrée, et si l'on se contentait de bâtir son argument sur des effets proportionnés aux causes immédiates, on ne réussirait pas à rendre évidente à tous l'insuffisance de ces causes. Cette méthode ne pourra pas dessiller les yeux d'un pan-

(1) *Rom.*, chap. I, v. 20.

théiste ou d'un évolutionniste; en particulier elle ne montrera pas l'insuffisance des causes naturelles à l'adversaire qui, non convaincu encore de l'absurdité de son système, ne cherche même pas une cause proportionnée au devenir des choses, et imagine un développement spontané de la nature évoluant du moins parfait au plus parfait, de la puissance à l'acte parfait; pour le convaincre, il faudra recourir justement aux démonstrations anciennes.

Les démonstrations plus récentes ne sont que des considérations particulières et moins efficaces des anciennes voies. — D'autres trouvèrent efficaces les arguments tirés du consentement donné par les intelligences aux vérités universelles, du besoin de la félicité et de la conscience qui impose le devoir. Certes, ce sont des voies qui amènent à sentir Dieu, pourrait-on dire, et à en admirer les perfections. Mais S. Thomas fait remarquer, au sujet de l'argument de la félicité, qu'au début, l'homme ne sait pas qu'il pourra être heureux seulement en Dieu; le panthéisme dira que cette soif de bonheur est une impulsion de la nature universelle à grandir en perfection. Pour l'argument tiré des notions universelles, on pourrait objecter que ces notions sont une conséquence nécessaire du fait que toutes les choses conviennent dans la raison formelle d'être; or, celle-ci est la première qui s'offre à l'intelligence de tout homme. Quant à la conscience, si on l'entend à la façon de Kant, comme une simple convenance de dignité humaine, comme une abstraction de ce qui est beau intellectuellement ou moralement, elle ne nous permet pas de conclure quoi que ce soit. Si on prend au sens meilleur d'un sentiment d'obligation étroite, mêlée d'une certaine crainte de la peine consécutive au mal commis, elle implique une conscience confuse du vrai Dieu; elle a pour origine, la facilité avec laquelle chacun appréhende un Seigneur suprême, et elle appartient à l'action providentielle de Dieu sur les âmes. Mais un panthéiste qui ne serait pas encore convaincu de son erreur par une autre raison, dirait que c'est une horreur naturelle de ce qui est grossier; il nierait ce bien moral d'obligation étroite, que seul comprend celui qui connaît déjà Dieu. Nous ne pourrions donc pas apporter un

syllogisme irréfutable, en nous en tenant à ces seules considérations.

On peut tirer un argument cependant du consentement universel des hommes à reconnaître Dieu et à admettre les grandes vérités; comme aussi de l'existence de la loi morale. Mais alors ce n'est qu'une considération particulière de l'argument général tiré de l'ordre qui existe dans l'univers. Et il est important de repousser les arguments qui ne sont pas absolument nécessaires et de les estimer à leur juste valeur. C'est utile pour la vérité que l'on doit toujours rechercher; et puis, il est bon que les adversaires n'aient pas sujet de se réjouir, en croyant notre thèse fondée sur des raisonnements fallacieux; enfin, il ne faut pas que les nôtres aient la tentation de se croire trompés en s'apercevant que les preuves apportées ne sont pas irréfutables.

Tout ce que nous venons de dire jusqu'ici développe la première partie de la thèse XXII: *Deum esse, neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est per ea quae facta sunt, argumento ducto ab effectibus ad causam,* nous ne percevons pas l'existence de Dieu par une intuition immédiate, nous ne la prouvons pas non plus par une démonstration *a priori* mais a *posteriori,* c'est-à-dire par ce qui a été fait, l'argument procédant des effets à la cause.

B) - Les cinq voies de S. Thomas.

Comment on pourrait prouver l'existence de Dieu. — Donc, nous déduirons l'existence de Dieu, non pas des actes qui paraissent avoir une cause adéquate dans les substances déjà existantes, mais des choses qui sont les premières dans leur ordre, et qui ne trouvent évidemment pas une explication suffisante dans ce qui les précède. C'est de cette façon que nous pouvons considérer certaines parties de la nature qui n'existent pas par elles-mêmes et qui ne sont pas produites par des agents naturels. Tout d'abord, la matière se présente à nous; ensuite, la limitation ou mesure tant de la masse que de l'énergie de cette matière que nous trouvons de fait dans l'univers corporel, sans que cette mesure soit

déterminée par la seule nature des éléments; après viennent l'origine de la vie organique et la diversité des espèces dans les plantes et chez les animaux; puis, les instincts des animaux, si merveilleusement ordonnés à la conservation de l'espèce; enfin et surtout la nature humaine dont l'âme intelligente ne peut pas avoir d'autre principe que la création. Chacune de ces choses est un effet exigeant nécessairement une cause supérieure maîtresse de la nature; chacun de ces effets permet de conclure certainement à l'existence de Dieu; il ne faut faire en effet exception peut-être que pour l'énergie du monde qui pourrait être déterminée par une cause non créatrice: la forme et la mesure de l'énergie des corps dépend en effet de conditions tout à fait accidentelles: le potentiel par exemple change avec la distance.

Les cinq voies de S. Thomas. — Au lieu de considérer telle ou telle partie de l'univers, S. Thomas envisageant le problème de plus haut, s'en tient à cinq raisons formelles qui se rencontrent universellement dans toute la nature connue. D'abord, nous trouvons partout le mouvement; au sens strict du mot, le mouvement appartient seulement au monde corporel, où il y a une succession continue mesurée par le temps; dans un sens plus large, il s'étend à toutes les choses finies, à tout ce qui comporte un principe potentiel, un passage de la puissance à l'acte. Ensuite, dans le monde entier il y a des effets et des causes, correspondant aux vertus particulières et aux raisons formelles propres de chaque nature. Et puis, la contingence s'étend universellement à toute chose: elle est plus stricte dans le monde matériel, où les formes matérielles sont sujettes au changement; elle est plus large ailleurs, mais elle est inévitable partout où l'existence n'est pas comprise dans la raison formelle, dans l'essence. En quatrième lieu, toutes les perfections des choses qui nous sont présentes, sont limitées; nous pouvons cependant abstraire de toute chose des raisons formelles qui par elles-mêmes disent acte pur et perfection sans limite; cette perfection n'est pas par elle-même finie; sa restriction constatée dans tel être concret ne vient pas de son essence. Enfin, dans l'ensemble de l'univers comme dans chacune de ses parties, il y a un ordre mer-

veilleux, où apparaît la raison formelle de finalité; or celle-ci appartient par elle-même à la connaissance intellectuelle. De ces différentes notions S. Thomas conclut aux notions suivantes:

1° - un moteur premier immobile;

2° - une cause première dont toutes les autres dépendent dans leur causalité et dans l'effet commun obtenu, telle par exemple la raison formelle d'être;

3° - un être premier nécessaire, auquel la non-existence répugne intrinsèquement;

4° - un acte pur et infini; par sa vertu et par imitation de sa perfection, des actes limités peuvent exister en divers sujets;

5° - une intelligence suprême établie sur le monde; son pouvoir s'étend à toute la nature; elle donne à chaque chose les facultés et les inclinations convenables; elle proportionne chaque partie à l'ensemble de l'univers.

Voilà, rapidement indiquées, les cinq voies de S. Thomas. Elles ont toujours une base commune: les choses changeantes, finies, ne se suffisant pas elles-mêmes, exigent un être premier dont elles dépendent; ces voies sont fondées sur la nature même des substances qui composent le monde: ces substances n'existent pas par elles-mêmes; elles impliquent vraiment en elles la raison formelle d'effet. Mais l'effet est le terme d'une relation auquel correspond la cause: *per ea quae facta sunt,* Dieu est connu par les choses qui ont été faites. Il y a tout de même cinq preuves distinctes, car chacune comporte une considération vraiment spéciale et claire par elle-même; on aurait grand tort de croire qu'il faille les prendre toutes ensemble pour en tirer un argument valable. Ce serait confondre les cinq concepts et diminuer la force démonstrative de chacun. On s'écarterait beaucoup de la clarté de S. Thomas et on serait dans l'erreur, pour ce qui nous occupe.

Objet de notre étude. — Ce sont là des considérations profondes; aussi tous n'en sentent peut-être pas également la force; nous ne prétendons pas que ces preuves, expression exacte de la pensée de S. Thomas, soient les plus faciles et les plus populaires. On peut dire toutefois que certaines au moins,

en particulier la dernière, peuvent devenir accessibles à tous, si elles sont présentées sous une forme plus élémentaire. Mais personne ne pourra les démontrer insuffisantes, après les avoir bien comprises; celui qui s'efforce d'éviter leur implacable logique montre par là qu'il n'en a pas pénétré la profondeur. Nous ne nous proposons pas de les développer longuement, c'est l'affaire de tous les cours de philosophie et de théologie. Notre but n'est pas de les traiter à nouveau; un exposé incomplet risquerait de rendre obscure, suspecte ou difficile une matière aussi importante. C'est ce que nous ne voulons pas. Nous nous contenterons de signaler quelques points qui mettent bien en relief la vraie pensée de S. Thomas, la base et la force de son raisonnement. Tous ceux qui défendent une saine philosophie démontrent l'existence de Dieu. Ici encore cependant la doctrine de S. Thomas a ses caractères propres. Elle se tient dans la considération des principes formels; elle ne se perd pas dans la masse des applications matérielles. Elle est pure et élevée; elle s'appuie sur des notions intellectuelles, sans se laisser troubler par des images sensibles; elle emprunte ses concepts à l'ordre matériel; mais elle les tient toujours pour analogues et non pas univoques. Elle est sans cesse dominée par le principe directeur que l'acte dit perfection par lui-même et qu'il est, de par sa raison formelle, supérieur à la puissance par son élévation et sa causalité.

Première voie, le mouvement. — Même quand il s'agit, semble-t-il, d'applications particulières, toute la métaphysique de S. Thomas redit et clame sans cesse l'existence de Dieu, car elle se réclame toujours des principes transcendants. Parmi ceux-ci, il y en a deux qui donnent un caractère tout particulier à la façon dont notre Docteur s'élève à la cause première: d'abord, aucune chose n'est à elle-même la cause adéquate de son propre mouvement; et puis, le parfait précède l'imparfait. Ces propositions sont évidentes pour qui a pénétré les concepts de puissance et d'acte. L'acte est sans conteste supérieur à la puissance. Or, si se mouvoir consiste à tendre à un acte auquel le sujet était en puissance avant, comment pourrait-il se faire que le sujet soit par lui-même

la cause de son mouvement? Comment se donnera-t-il à lui-même une plus grande perfection? Evidemment l'effet dépasserait la cause. Mais l'imparfait pourrait-il exister le premier? Oui, répondrons-nous, dans tel ordre donné; mais dans l'absolu, cela répugne pour le même motif: il n'y aurait ni raison, ni moyen, ni cause expliquant la suppression du défaut primitif. Il est absolument nécessaire que l'acte vienne le premier, qu'il soit constitué en lui-même par une nécessité intime, et qu'il puisse mouvoir les autres choses vers la perfection. Aussi, il doit être entièrement immobile. Donc, au-dessus des formes particulières et limitées, il existe certainement un acte pur; toutes les choses doivent participer à lui et dépendre de lui, et par ce moyen, avoir cette mesure de perfection dont elles sont capables. Donc, si le mouvement existe dans l'univers, s'il y a des natures limitées; Dieu existe certainement, moteur immobile et perfection infinie.

Voilà les principes qui pénètrent toute la philosophie de S. Thomas, qu'il soit question des esprits ou des corps, de la forme ou de la matière première, de l'intelligence ou de la vie organique, des qualités actives ou de la quantité. Nous avons donc raison de dire que toute sa métaphysique (qui est la nôtre) réclame Dieu.

Objection. — C'est en vain que l'on a cherché des exceptions à ce principe *omne quod movetur ab alio movetur,* tout ce qui est en mouvement est mis en mouvement par un autre être. - Une pierre, a-t-on dit, tombe tout d'un coup; un ressort se débande; l'être vivant se meut lui-même. Mais croit-on que des exemples aussi banaux aient pu être ignorés d'Aristote et de S. Thomas? On ne fait que rendre la question obscure; pour avoir la vérité lumineuse, il est beaucoup plus utile de la contempler dans la pureté des raisons formelles, que de s'égarer dans les complications matérielles. Cependant, nous allons dissiper ces obscurités en peu de mots.

Certains ont cru pouvoir éviter ces difficultés en disant que le sujet mis en mouvement possède peut-être virtuellement la perfection à laquelle il tend, et qu'il en est donc à lui-même la cause suffisante. Mais cette réponse n'est qu'une défaite; en effet, dire qu'une actualité est contenue virtuel-

lement dans un sujet, c'est ajouter à cette actualité la raison formelle de vertu active ou de cause, par elle-même supérieure à l'effet. Nous ne pouvons donc admettre qu'un sujet, acquérant une actualité qu'il n'avait pas avant, puisse jamais avoir en lui la vertu adéquate et complète de la produire: il aura tout simplement une énergie ou une faculté qui ne pourra se passer d'une influence externe qui la complète; elle ne pourra pas par elle seule produire son effet. S. Thomas avait bien prévu cette difficulté; il se propose comme objection que les effets naturels ont leur raison suffisante dans la nature, les effets volontaires, dans la volonté; l'une et l'autre en effet sont principes de mouvement. Mais évidemment la nature n'est pas un être premier, car elle est remplie de potentialité qui demande à être mue du dehors; et puis la raison et la volonté humaines, changeantes et incomplètes, reçoivent elles aussi du dehors la première détermination à leur acte: *quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia* (¹), il convient de ramener ce qui se fait délibérément pour une fin, à une cause plus haute que la raison et la volonté humaines, car celles-ci sont changeantes et défectibles.

Ces derniers mots tirent toutes leurs forces de ce principe que le défaut ne peut pas être suppléé par la vertu du sujet lui-même où il se trouve. Quelle que soit l'actualité qu'on attribue à un sujet défectueux à un point de vue, celle-ci n'est certainement pas absolue et pure; elle est mêlée de potentialité; en effet, elle est venue en composition avec les parties unies, et elle n'a pas supprimé d'abord le défaut auquel elle est jointe. Il faut donc de toute nécessité, recourir à un acte supérieur et plus pur, qui soit exempt de tout défaut, et donc, qui soit libre intrinsèquement de tout ce qui pourrait avoir raison formelle de puissance. Car la puissance peut ne pas avoir l'achèvement dont elle est capable, non pas l'acte pur. Tout mouvement exige donc un moteur distinct; on ne

(¹) *S. Th.*, I p., q. 2, art. 3, ad 2; on trouvera dans la I p., q. 105, art. 3 et 4, puis dans la Iª IIæ, q. 9, art. 4, pourquoi il en est ainsi.

peut s'arrêter en cours de route, il faut obligatoirement arriver à un moteur dans lequel le mouvement n'est plus possible, parce que rien ne manque à sa perfection totale.

Instance. — Les adversaires insistent; voyez les êtres vivants, disent-ils; en eux, il y a une partie qui est en mouvement tout d'abord; elle est par elle-même ordonnée à mettre en mouvement les autres qui forment avec elle une seule substance. Mais cette difficulté ne sert de rien; d'abord, cette partie qui se meut implique déjà une certaine potentialité et elle dépend d'un moteur externe. De plus, on peut dire d'elle ce qui est valable pour tout mouvement naturel: l'être générateur en est cause. Cela revient à dire que les agents qui ont déterminé telle forme corporelle dans la matière, l'ont déterminée à une certaine disposition à laquelle tendra le sujet par une nécessité intrinsèque, s'il vient a en être écarté: ainsi, un ressort bandé se détend aussitôt libre; la vapeur envahissant brusquement une chambre trop étroite, la fait éclater; un corps conducteur chargé d'électricité et isolé se décharge, à peine le contact établi avec le sol. De même n'importe quelle irritation détermine le premier mouvement vital qui se communique ensuite et se continue, selon la structure de l'être vivant. Quant à la pierre qui tombe, ce mouvement est un effet évidemment produit par une pression ou par toute autre force de même nature; on peut l'expliquer ainsi: cette force permet à l'éther répandu dans les espaces, de pousser les corps ainsi les uns vers les autres. Une connaissance superficielle de la nature explique les difficultés de ce genre. Seul un jugement formé d'après les premières apparences peut faire croire que tels exemples particuliers donnent tort au principe universel et absolument vrai: *omne quod movetur ab alio movetur*, tout ce qui se meut est mû par autre chose.

Insuffisance de la théorie d'Aristote. — Partant de ce principe au livre VIII de la Physique, et d'une façon abstraite et plus élevée encore au livre XII de la Métaphysique, Aristote conclut à la nécessité d'un moteur premier. Dans sa Physique, il démontra que ce moteur éternel ne peut pas être corporel. Dans sa Métaphysique, il essaya ensuite de déterminer le

mode de la motion produite par ce moteur; il faut le reconnaître: ici le célèbre philosophe s'écarta de la vérité. Il n'osa pas concevoir une production du néant; aussi supposa-t-il la matière existant par elle-même, puis déterminée à ses formes par les causes supérieures à elle, et par Dieu, cause suprême. Il n'osa pas concevoir en Dieu lui-même une action efficiente, il craignait que la production d'effets nouveaux ne changeât la cause suprême. Il ne voulut pas attribuer au moteur premier d'autre causalité que celle qui met une relation réelle dans l'effet et une relation seulement de raison dans la cause. Dans les créatures d'ailleurs cette causalité nous est connue comme une vraie causalité: c'est celle de l'objet qui attire et meut l'appétence. Pour Aristote, la cause première du mouvement de l'univers est analogue à celle de l'animal. Dante, séduit peut-être par la beauté de l'image, semble adopter cette théorie: il la célèbre au chant I du Paradis en ces tercets mélodieux: « Si je n'étais plus de moi-même que ce que tu créas en dernier lieu, si je n'étais plus que mon âme, o Amour qui gouvernes le ciel, tu le sais toi, qui par ta lumière m'as ainsi élevé! quand la sphère que tu éternises par le désir de toi, me fit attentif à elle-même par l'harmonie que tu tempères et diversifies » (1).

De même, quand le poète confesse sa foi à S. Pierre, au chant XXIV du Paradis, il fait cette profession: « Je crois en un seul Dieu, seul et éternel, qui meut tous les cieux, immuable en lui-même, par l'amour et le désir (2).

Indulgence de S. Thomas pour Aristote. — Certes, c'est une belle conception que celle de Dieu, moteur de l'univers comme cause finale, en tant que toutes les choses tendent à participer à sa bonté comme elles en imitent l'existence: *omnia appetunt Deum* (3), toutes les choses tendent à Dieu. - Mais il ne faut pas que cette conception soit exclusive, il ne faudrait pas croire que Dieu ne soit pas le moteur de toute nature d'une autre façon encore, comme cause efficiente.

---

(1) *Paradis,* chant I, v. 73-78.

(2) *Paradis,* chant XXIV, v. 130-132.

(3) Questions disputées: *de Veritate,* q. 22, art. 2.

Dante ne pensait pas exclure ainsi de Dieu toute autre causalité que la causalité finale. Il semble bien qu'Aristote n'en admettait pas d'autre. S. Thomas lui prête un autre avis, quand il rapporte cette doctrine du Philosophe, que l'existence et la vérité sont dans les choses en une même proportion; de même donc, poursuit-il, qu'il y a des vérités nécessaires et qui cependant trouvent dans les principes la cause de leur nécessité, de même, certaines natures sont nécessaires puisqu'elles sont incorruptibles, et elles sont malgré cela produites; ce n'est certainement pas par le changement d'un sujet; c'est donc par création. C'est ainsi que sont créés par Dieu les corps célestes et leurs moteurs spirituels. *Est autem valde notandum quod hic dicitur; quia, ut in II Metaphysicorum habetur, eadem est dispositio rerum in esse et in veritate. Sicut igitur aliqua sunt semper vera, et tamen habent causam suae veritatis, ita Aristoteles intellexit quod essent aliqua semper entia, scilicet corpora caelestia et substantiae separatae et tamen haberent causam sui esse. Ex quo patet quod quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod Deus non est causa essendi ipsi mundo, sed causa motus ejus tantum ut quidam dixerunt* (1), il faut bien faire attention à ce qui est dit ici: car, ainsi qu'on le voit au livre II des Métaphysiques, la disposition des choses dans l'existence et dans la vérité est la même; donc, de même que certains principes sont toujours vrais et ont cependant une cause de leur vérité, de même Aristote a compris que certains êtres peuvent avoir toujours existé, à savoir les corps célestes et les substances séparées, et qu'ils peuvent avoir cependant une cause de leur existence. Celà montre bien que, quoiqu'Aristote ait supposé le monde éternel, il n'a pas cependant cru que Dieu n'est pas la cause de l'existence du monde, mais seulement du mouvement du monde, comme certains l'ont dit. - Or, ce qu'il fallait si bien remarquer, *valde notandum*, c'était un passage où il est dit que la perpétuité de l'existence, et l'absence de cause ne sont pas deux choses qui vont nécessairement en-

---

(1) *In VIII Phys.*, lect. III. Voir *Metaphys.*, l. II, c. 1, lect. II.

semble: par exemple, disait Aristote, la somme des angles d'un triangle équivaut toujours à deux droits, et cependant cette éternelle vérité trouve sa cause dans ces deux principes: la somme des angles adjacents équivaut à deux droits, et les angles correspondants et les angles alternes internes déterminés par une sécante rencontrant deux parallèles sont égaux entre eux; les principes, eux, n'ont pas de cause, tels les deux qu'on vient d'invoquer. Et le Philosophe concluait que le mouvement pouvait avoir toujours existé, bien qu'il dépendît d'un moteur. C'est certain. Mais ni ici, ni ailleurs, il ne parla jamais d'une façon claire de la création. Ici et ailleurs, il assimile cette première motion à l'appétence qui meut d'abord l'animal; au livre XII des Métaphysiques, il dit que Dieu meut le monde comme fin et non pas comme cause efficiente, car il se causerait à lui-même un certain mouvement. Tout cela laisse supposer qu'il n'est jamais arrivé vraiment à la notion de création [1]. Donc, l'application à l'existence substantielle et à la matière du principe de la dépendance d'une cause efficiente ou productive est tout entière de S. Thomas, et non pas d'Aristote. Le Philosophe n'a jamais dit que les cieux et leurs moteurs dépendissent de l'être

---

[1] Κινεῖ δὲ ὧδε· τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ, οὐ κινούμενον (*Métaph.*, l. XII, chap. VII, N°. 2): [Dieu] meut ainsi: ce qui est désiré et ce qui est pensé meut sans être changé. Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον (*Ib.*, N°. 4), il meut comme étant aimé. — Récemment, M. Chevalier, professeur à la faculté de Grenoble, a soutenu le thèse du P. Mattiussi. M. Maritain a au contraire défendu Aristote. Voir sur cette intéressante controverse: les *Lettres*, (éditions *Spes*, 17 rue Soufflot, Paris, Ve) du 1er Juin 1920 et du 1er Mars 1922. On ne trouve pas dans Aristote d'affirmation qui contredise positivement la philosophie de S. Thomas; même, dans l'ouvrage sur la génération et la corruption, l. I, chap. VII, Aristote admet que le premier être actif est impassible, tout comme le premier moteur est immobile. Mais il paraît cependant bien certain que l'idée de la création n'ait pas même été soupçonnée par Aristote. Il ne démontre l'existence de Dieu que par l'éternité d'un monde qu'il semble bien considérer comme nécessaire. Tout en adoptant les principes aristotéliciens, S. Thomas a donc créé un système philosophique entièrement différent de celui de son illustre maître. Voir chap. XIV, p. 340, 343 et 345.

premier autrement que par leur désir d'en posséder la bonté. L'exemple du triangle est bien d'accord avec cette théorie, toutes proportions gardées: notre intelligence appréhende la somme des angles comme dépendante de la notion des parallèles et des angles adjacents, sans que cette connexion suppose dans l'objet aucune causalité efficiente, mais seulement formelle.

La conclusion si belle, que l'univers dépend dans son existence de Dieu, comme d'une cause productrice et créatrice, n'est pas d'Aristote, qui posa les principes sans les comparer et en tirer ce qu'on en pouvait déduire; elle est tout entière de son trop courtois commentateur qui a attribué bien souvent à autrui avec une modestie sublime les vues de son intelligence propre.

2e voie, la causalité. - Comment certains l'entendent. — La seconde voie, celle des causes, ne diffère pas beaucoup de la première, celle du mouvement: le moteur lui aussi est cause du mouvement produit. Il y a cette différence que le mouvement suppose le sujet capable de l'acte; la cause, elle, regarde même la constitution du sujet; elle peut s'appliquer à l'existence première du sujet. Or, et ce fut l'illusion de beaucoup, on pourrait croire que la cause suffisante d'un effet naturel est l'être générateur de la même espèce, ou l'ensemble des forces actives dont dépend un sujet singulier. Et alors, en remontant la série des causes qui au cours des siècles se sont succédées pour donner l'existence à l'individu existant maintenant, on a cru inévitable le processus à l'infini, et on s'est efforcé de démontrer l'impossibilité d'arriver ainsi à la cause première: qui a existé le premier, l'œuf ou la poule?

Comment S. Thomas lá comprend. — Nous ne disons pas que ce raisonnement soit absolument faux et vain. Mais, remarquons-le en passant, il ne porte pas atteinte au système d'Aristote: le monde, tel qu'il est, avec la série de ses générations et avec l'incorruptibilité des agents célestes, existe pour lui de toute éternité; il n'aurait pas paru convaincant à S. Thomas qui estime la théorie d'Aristote fausse comme contraire à la foi, mais qui ne la trouve pas manifestement contradictoire. Ce n'est donc pas ainsi que ce dernier a compris

l'ordre des causes, et ce n'est pas par cette voie ainsi entendue qu'il veut s'élever jusqu'à la première cause. L'introduction de telle forme de telle espèce dans telle partie désignée de matière suppose dans l'univers l'existence préalable de cette nature spécifique; les causes qui produisent tel individu déterminé n'expliquent pas que cette nature existe absolument. Cherchons donc si cette nature comme telle est sans cause, si elle a pu se constituer par elle-même dans l'univers. Elle ne le peut certainement pas, nous dit S. Thomas, parce qu'elle renferme trop de potentialité; or, celle-ci n'obtient pas son acte par elle-même; de plus, toute nature corporelle est composée de parties qui n'ont pas pu par elles-mêmes s'unir et se coordonner. Il convient donc de chercher la cause qui a donné l'existence à cette nature ainsi constituée; il doit y avoir des agents dont elle dépend. L'éternité du monde n'a rien à voir ici; qu'on la suppose, qu'on la trouve absurde, peu importe: il s'agit uniquement de l'ordre des causes présentes et ordonnées par elles-mêmes, dont dépend l'essence, par exemple, de la nature humaine, avec la variété de ses opérations, avec sa faculté de reproduction. Ici, le processus à l'infini est évidemment absurde; les causes ordonnées entre elles sont comme les différentes pièces d'une machine dont l'ensemble se meut; elles agissent les unes sur les autres; d'une part, il ne peut y avoir des intermédiaires en nombre infini qui se transmettent le mouvement; d'autre part, il est impossible que ces sujets dépendant les uns des autres se meuvent quel que soit leur nombre, sans qu'il y ait un moteur premier indépendant. Or, toutes les causes à nous présentes dans la nature ont leur vertu active mêlée à une potentialité extrême; elles ne sont donc pas premières et elles en exigent de plus pures.

3e voie, la contingence. — La façon de procéder en partant de la contingence des choses présentes est encore la même. L'ordre entier de l'existence est-il contingent? On ne peut pas le dire, car il n'aurait pas alors de raison suffisante. Ou bien il est nécessaire dans son ensemble, ou bien il est impossible. Or il n'est pas impossible, puisqu'il existe de fait. Donc, il est nécessaire; mais toutes les choses que nous con-

naissons dans la nature, ont une existence contingente. Il faut donc admettre un être premier nécessaire. Il est absurde de supposer que chacun des termes soit la raison d'être du suivant, ou qu'il ait sa raison d'être par lui-même dans l'antécédent. Ce serait le cas de plusieurs miroirs qui se réfléchiraient un rayon lumineux, sans qu'il y ait un corps premier lumineux par lui-même. Les anneaux d'une chaine peuvent-ils se soutenir sans un crochet par lui-même immobile? Notons au passage combien la nécessité de l'être premier nécessaire est rendue plus évidente par l'identité de son essence avec son existence, et la contingence du reste par leur distinction réelle. Sans cela, la raison de la diversité serait seulement dans le fait ou dans la considération de l'esprit. Or, ce n'est pas suffisant; il est nécessaire qu'il y ait une raison intime de cette diversité dans la constitution même des choses.

4e voie, les degrés de perfection. - Comment il ne faut pas la présenter. — Vient ensuite la quatrième preuve résumée en cette courte phrase, intraduisible exactement: *ubi datur magis et minus tale, datur maxime tale* (1); voici comment on peut la rendre: - s'il y a une gradation dans l'ordre d'une raison formelle, il doit y avoir dans cet ordre un degré suprême. - Donc, si nous découvrons une raison formelle admettant des degrés, nous pourrons conclure à l'existence de cette raison formelle à un degré infini, et c'est elle qui sera la cause de tous les autres degrés de son ordre. Beaucoup refusèrent d'admettre cette démonstration: ils l'entendirent d'une façon trop étroite, et ils eurent beau jeu de lui opposer que le meilleur homme du monde n'est pas cause des autres. Cependant, l'évidence même de cette observation aurait dû les avertir que S. Thomas n'avait pas pu entendre ainsi cet argument. Il n'est pas vrai d'ailleurs qu'il y ait des degrés de bonté dans la raison formelle d'homme: car celle-ci est une substance déterminée qui n'admet pas le plus ou le moins. Il peut seulement y avoir des différences dans les formes acci-

(1) Si une qualité existe selon le plus et le moins, elle existe au suprême degré.

dentelles. Mais nous expliquerons tout à l'heure comment l'application de ce principe doit dépasser toute détermination d'espèce et toute composition de puissance et d'acte. La réfutation de notre argument ne porte donc pas, puisqu'il n'a pas été bien compris.

Deux sortes de raisons formelles. — S. Thomas considère comme toujours la question de plus haut. Il estime nécessaire d'admettre une forme souveraine, qui rende parfaites les choses finies par sa vertu et à son imitation, et voici pourquoi: nous pouvons abstraire de toutes les choses deux sortes de raisons formelles. Les unes impliquent le mode générique ou spécifique qui détermine les essences ou natures: la raison formelle d'animal, par exemple, celle d'homme. Ce sont des perfections nécessairement limitées, car elles excluent les manières d'être appartenant aux natures plus élevées; pourquoi cette exclusion? La raison profonde en est qu'elles impliquent une composition et une potentialité, épaisse dans les corps, plus subtile dans les esprits; car, même chez les esprits les notes spécifiques refusent à l'essence spécifiée la perfection des innombrables natures plus élevées. Les autres raisons formelles que nous pouvons abstraire sont plus pures et plus simples, car elles ne sont pas déterminées à un genre, mais elles les dépassent tous. Aussi, elles peuvent s'appliquer à plusieurs sujets d'essences variées, tout en gardant une certaine unité essentielle, mais en prenant dans chacun des sujets un mode différent; elles ne conviennent donc pas en un concept univoque, elles ont seulement un concept commun analogue par analogie de proportionnalité, et elles n'excluent du sujet auquel on les attribue aucune perfection possible. Ainsi je puis abstraire de l'ordre le plus bas qu'est l'ordre corporel les raisons formelles de subsistance, de vie, de puissance active, puis de connaissance et d'amour, puis les notions les plus étendues d'être, d'unité, de vérité, de bonté qui dépassent toute nature déterminée, disent seulement perfection pure, et pourront se vérifier dans une actualité très simple.

Participation vraie. — Ceci posé, nous voyons que toutes les choses à nous présentes et toutes les natures finies sont

bonnes dans la mesure où elles participent à ces raisons formelles suprêmes. Mais cette participation n'est peut-être qu'une simple relation pensée; exprime-t-elle vraiment une dépendance réelle? C'est le moment de nous rappeler ce que nous avons dit au début de ce livre sur l'acte et la puissance [1]. Nous devons surtout remarquer que si nous trouvons une même actualité répétée de n'importe quelle façon en deux sujets, celle-ci ne peut pas être première et entière dans tous les deux; elle ne peut pas convenir à chacun d'eux en tant qu'il est tel sujet, en tant qu'il est proprement ce qu'il est. Il faudra dire que cette formalité convient à l'un des deux par lui-même, et qu'elle convient à l'autre en tant qu'il la reçoit du premier; ou bien qu'elle leur convient à tous les deux en tant qu'ils dépendent d'un troisième, lequel sera en réalité premier dans l'ordre de cette raison formelle. Ils en dépendent par imitation en tant que leur perfection convient, non certes univoquement, mais par analogie [2] avec la perfection du premier. Celui-ci est l'exemplaire souverain, la forme extrinsèque, pourrait-on dire, des actualités diminuées rencontrées dans les divers sujets. Ceux-ci en dépendent encore par causalité efficiente, car si ce premier sujet est seul par lui-même telle perfection, cette perfection ne pourra se retrouver ailleurs que par lui; et puisqu'elle ne peut pas se retrouver en dehors de lui dans toute sa pureté, et qu'elle doit se composer avec un principe potentiel, il répugne que la composition se fasse par une autre vertu que celle de cet être premier, qui est telle perfection en tant qu'il est lui-même.

---

(1) Nous avons démontré: *a*) que l'acte pur est unique; partout donc, où il y a multiplication d'un acte, cet acte n'est pas pur, chap. II, p. 31; *b*) que la forme reçue en un sujet implique dépendance d'une cause extrinsèque; l'acte pur seul ne dépend de rien et tout dépend de lui, chap. II, p. 27; chap. III, p. 46 et p. 55. Enfin, au chapitre VI, p. 124, nous avons déjà fait une application du principe général ici invoqué (au sujet de la quantité).

(2) On appelle analogie vraie, l'analogie de proportionnalité, car elle est fondée sur un rapport intrinsèque; sur les deux sortes d'analogies, voir chap. III, p. 57.

C'est ce qui est exprimé par ce fameux adage: *primum in unoquoque genere est causa ceterorum*, tout ce qui est premier dans un genre est cause de tout ce qui se retrouve dans ce genre (1). - Ces deux sortes de dépendance à l'égard de l'être premier en un genre sont inclues dans ce qu'on a appelé la participation, dont les autres écoles ne gardent que le nom. Nous aurions donc tort de n'admettre qu'une participation idéale; nous ne l'imaginons pas; elle nous est démontrée par les choses, et nous la reconnaissons dans les choses; elle est donc bien réelle. Par conséquent, si une raison formelle convient à plusieurs êtres sans avoir en elle la multiplicité formelle, nous devons reconnaître qu'elle se multiplie par une autre cause. Elle ne peut évidemment pas convenir à chacun de ces sujets multiples en tant qu'il est cet individu qui existe, et il doit y avoir une raison de leur convenance en une même chose. En effet, elle ne peut pas convenir à chacun en tant qu'il est tel, parce que tous devraient s'identifier en un seul et même sujet et, d'autre part, il ne peut pas ne pas exister une cause de leur convenance qui sans cela serait fortuite et absurde. Donc, si on attribue à deux sujets une même dénomination, ou bien l'un procède de l'autre, ou bien tous deux procèdent d'un troisième qui les précède, et qui est premier dans cette raison formelle: ainsi, le fer est rouge grâce au feu, et le fer et l'eau sont chauds, grâce au feu. La forme doit être absolue et parfaite dans le sujet qui ne dépend pas des autres; elle doit être concrète et participée dans les autres.

Conclusion de S. Thomas. — Aussi, la forme souveraine qu'admet S. Thomas ne devra donc pas être une forme reçue en un sujet, car le sujet n'a pu obtenir sa perfection que par la vertu d'un agent supérieur. Mais à plus forte raison, elle ne pourra pas être une raison formelle spécifique et déterminée que l'on appelle perfection mixte: d'abord dans son concept, en effet, la perfection mixte implique la potentialité; et puis, elle ne peut pas être par elle-même la cause nécessaire des

(1) Cette doctrine se trouve dans les *Métaphysiques*, l. II, chap. 1 (leçon 2).

formes qui ont sa perfection de la même façon et qui donc n'en dépendent point. La raison de l'existence dans l'univers de la nature humaine n'est certainement pas un homme ni supérieur à lui-même, ni cause de lui-même. Ce fut l'erreur de Platon qui supposait abstraites et sans matière ces formes spécifiques qui exigent la matière et qui ne peuvent exister en dehors de la concrétion corporelle; mais il eut le mérite d'établir qu'il doit y avoir des formes analogues et d'actualité pure dont les choses finies ont participé l'existence et l'acte. Seules les raisons formelles qui de leur concept ne disent que perfection, appelées perfections simples, peuvent ainsi être participées à divers degrés et se vérifier en un sujet premier dans son ordre. Cette conception, plus pure que celle de Platon, est celle d'Aristote quand il affirme que par sa raison formelle et par causalité, l'acte dans l'absolu précède la puissance; non seulement l'acte est connu par lui-même et la puissance seulement par rapport à l'acte, mais en réalité celle-ci ne peut atteindre sa perfection que grâce à l'acte préexistant. Nous devons ainsi nous élever à un acte pur, comme nous sommes arrivés à un moteur immobile. De plus, cet acte sera simple, il subsistera par lui-même dans la plénitude de sa perfection, il sera le premier à tout point de vue. Partout ailleurs, il y aura composition d'actualité reçue en un sujet. Ce sujet ne pourra être ainsi actué que par la vertu de cet être premier; mais il faut bien comprendre ce qu'on entend par premier; il ne s'agit pas ici d'un avantage accidentel; cet être premier ne doit pas convenir avec les autres d'une façon univoque; sans cela, l'animal le plus parfait serait cause des autres; mais il doit être premier par une élévation formelle au dessus des autres; il doit être l'être qui existe par lui-même et pleinement, en comparaison des autres qui peuvent, par analogie, en imiter l'actualité.

Donc, les natures finies ont l'existence et tous les biens en vertu de l'être suprême qui est encore le suprême degré de la vie et toute la perfection pure. Et puisque la raison formelle d'être n'exclut par elle-même aucune perfection, et qu'au contraire elle implique toute perfection, il serait absurde qu'elle se vérifiât seulement diminuée et incomplète;

elle ne peut pas être imparfaite là où elle se trouve par elle-même, indépendamment de toute autre cause. Au contraire, c'est parce qu'elle existe d'abord dans sa plénitude, qu'elle est possible dans ses participations; aussi, quand nous constatons l'existence de la moindre chose, nous en avons plus qu'il n'en faut pour conclure à l'existence de Dieu infini.

5e voie, l'ordre des choses. — La nature universelle se montre merveilleusement disposée dans l'agencement de l'ensemble des substances comme dans la constitution de chacune d'elles; l'ordre intelligent qu'on découvre en elle, dépasse de beaucoup la plus perfectionnée des machines ou l'usine la plus complexe. S'il faut être fou pour dire que les pièces d'une machine humaine bien montée se trouvent ainsi placées par hasard, il faut être beaucoup plus fou encore pour ne pas vouloir reconnaître l'œuvre d'une intelligence dans l'univers entier. Cet ordonnateur suprême, c'est Dieu. Emmanuel Kant crut faire une observation subtile en disant que pour mettre de l'ordre, une intelligence inférieure peut suffire, sans que l'on atteigne Dieu pour cela. En réalité, sa remarque est fort grossière: il oublie qu'il ne s'agit pas dans le cas présent de bien disposer les livres d'une bibliothèque déjà écrits; il s'agit d'écrire ces livres en accord les uns avec les autres: nous voulons dire que l'ordre des choses comporte la constitution intime, l'essence des choses elles-mêmes; cette constitution de chaque chose doit être proportionnée à la perfection du monde et être en accord avec les autres choses. Or, cet ordre réclame l'existence d'un être ayant pouvoir sur la nature même et sur l'existence, et non pas seulement sur la position relative. Aussi, sans aucun doute, celui qui a ordonné le monde ne peut être autre que Dieu créateur.

Réfutation de la théorie de la nécessité aveugle de la nature. — Certains crurent échapper à la logique implacable de cet argument en disant que tout se fait par la nécessité aveugle de la nature. C'est une erreur profonde pour trois raisons principales. D'abord, on ne peut faire absolue cette nécessité de nature qui contient de la contingence bien souvent; ainsi, à titre d'exemple, la proportion des vapeurs contenues dans notre atmosphère est contingente; bien plus, il

faut un merveilleux ensemble de causes complexes et disparates, pour maintenir constante la proportion de l'oxygène et de l'azote, ainsi que pour permettre à l'air de garder une pureté suffisante à la vie des plantes et des animaux (1); contingente encore la quantité d'énergie qui dépend de la disposition primitive des éléments du monde; contingents, la disposition des planètes et autres faits sans lesquels l'univers ne serait pas stable ni pour nous utile. Cette nécessité qu'affirment les adversaires n'est donc pas entièrement vraie, à moins de la tirer de la fin; mais c'est justement ce dont ils ne veulent pas entendre parler. Et puis, on ne peut admettre que la nécessité d'une nature composée de tant de parties et potentielle dans ses principes soit première et indépendante: comment ces parties se sont-elles unies? comment la puissance est-elle par elle-même passée à l'acte? Enfin, comment peut-on dire aveugle cette nécessité que l'on suppose indépendante, non introduite dans le monde par un agent supérieur, et qui cependant est cause d'un ordre si admirable, c'est-à-dire d'une tendance aussi grandiose et aussi parfaite à une fin? Elle est aveugle, dites-vous, et elles produit les effets d'une intelligence très élevée! Aristote au deuxième livre de sa Physique protestait déjà contre une pareille inconséquence: si nous voyons, disait-il, que toutes les choses que nous disposons avec une certaine raison doivent leur ordre à l'intelligence, il est impossible que l'œuvre d'une intelligence fasse défaut dans la nature si bien ordonnée. Et si l'intelligence n'est pas dans la nature, elle est forcément dans un être dont cette nature dépend. Dira-t-on que parfois la nature se trompe? S'il en est ainsi, riposte Aristote, on reconnaît qu'elle a un ordre dont elle s'écarte parfois par suite d'une contingence: ainsi, on dit qu'un médecin se trompe quand il n'obtient pas la guérison: s'il se trompe, c'est le signe certain qu'il tendait à un but. Donc, l'univers est dû à une intelligence, et non pas à l'aveugle nature.

---

(1) Sur ce sujet, on peut lire avec beaucoup de profit les belles conférences de A. Stoppani, réunies en un volume, sous le titre: *La purezza del mare e dell'atmosfera*: la pureté de la mer et de l'atmosphère.

La cause première est libre. — Mais il convient de rappeler ici les considérations très élevées de S. Thomas sur ce sujet. Il est nécessaire d'admettre, dit-il dans la première partie de la Somme, quand il traite la volonté divine, il est nécessaire d'admettre que la cause première produit l'univers par élection libre et non par nécessité de nature, car la nature a un mode d'opération déterminé de même qu'elle est déterminée dans son existence; aussi elle agit selon toute sa vertu. Or, si l'être premier opérait en dehors de lui selon toute sa vertu, il produirait quelque chose d'indéfini et d'informe par conséquent; la mesure manquerait à tout ce qui peut exister: du fait même, toute proportion ferait défaut et, en définitive, tout serait confusion: matière infinie, multitude infinie, énergie disproportionnée de mouvement, destruction réciproque de toute chose. D'ailleurs qu'on admette un agent extérieur agissant par nécessité de nature et non par l'élection consécutive à la forme intellectuelle, ou qu'on suppose l'évolution nécessaire d'une nature primitive, sans le frein de l'art et de l'intelligence, peu importe; nous aurions dans la seconde hypothèse une potentialité spontanée et indépendante, qui, à sa façon est sans limite elle aussi; tout tomberait dans le désordre et le chaos indéfinissables. Donc, le premier agent opère comme l'artiste, d'après une idée, et il choisit, parmi toutes les idées possibles, celle qui lui plaît. Si la nature comme l'art tend à une fin, il est nécessaire qu'elle ait comme lui, une opération intelligente. Mais l'art est chose intellectuelle par lui-même; la nature est intelligente parce qu'elle est dirigée; donc l'art existe avant la nature dans l'univers.

La cause première est intelligente pour une autre raison. — S. Thomas remarque ensuite que l'imparfait ne peut pas exister le premier. En tant qu'incomplet, il doit dépendre de l'être auquel rien ne manque. Or, quand les choses sont finies, plus manifestement encore lorsque les formes sont reçues dans la matière, celles-ci sont particularisées et diminuées; elles n'ont pas l'universalité et la plénitude entière qu'elles conservent au contraire dans l'intelligence. C'est même une vérité absolument générale que le parfait précède l'imparfait,

dont il est la cause suffisante et même surabondante; au contraire, l'imparfait ne peut pas rendre raison de lui-même ni d'autre chose. Le principe très commun devra s'appliquer aux divers ordres d'une manière analogue; il ne conservera certainement pas un concept univoque. Une raison formelle sera comprise par elle-même avant d'être entendue dans la concrétion de la matière. Un acte pur sera cause efficiente de la multiplication d'une même actualité en des sujets divers. L'idée de l'artiste, par elle-même, est la cause exemplaire; mais indirectement, en tant que disposition du sujet à opérer, elle est cause efficiente de l'objet d'art. Donc, universellement, la forme conçue dans l'intelligence précède, dans sa perfection et par la vertu qui l'accompagne, les formes réelles des natures finies. *Omne quod est imperfectum derivatur ab aliquo perfecto: nam, perfecta naturaliter priora sunt imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus exsistentes sunt imperfectae, quia sunt particulariter et non secundum communitatem suae rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae, cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate, nisi in intellectu; et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes: sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem* [1], tout ce qui est imparfait dérive d'un être parfait, car les êtres parfaits précèdent d'une antériorité de nature les choses imparfaites, comme l'acte précède la puissance. Mais les formes qui existent dans les choses particulières sont imparfaites, parce qu'elles existent d'une façon particulière, et non pas selon la généralité de leur raison formelle. Il faut donc qu'elles dérivent de formes parfaites et non particularisées. Des formes de ce genre sont forcément intellectuelles, puisqu'on ne trouve de forme douée de toute son universalité que dans l'intelligence; par conséquent, il faut qu'elles soient intelligentes, si

(1) *Somme contre les gentils*, l. I, chap. 44.

elles sont subsistantes; c'est ainsi seulement en effet qu'elles peuvent être opérantes. Dieu donc, qui est l'acte premier subsistant et de qui toutes les autres choses dépendent, doit être intelligent. - En définitive, ou bien Dieu de qui vient toute chose, doit être intelligent, ou bien la cause première quelle qu'elle soit, doit être une intelligence. Voilà pourquoi il y a une finalité dans la nature.

Dieu, fin de toute créature. — Enfin, on pourrait se demander quelle est la pensée qui a présidé à l'agencement du monde, et quel est son terme. S. Thomas répond que la fin suprême est Dieu lui-même; d'abord, en tant qu'il veut communiquer sa bonté, qu'il aime comme capable d'être participée par d'autres êtres. Cependant, il veut cette communication très librement, et rien autre que sa bonté infinie n'est par soi objet de la volonté divine; ensuite, Dieu est fin suprême en tant que toutes les choses, par leur amour de leur bien propre, tendent à participer à leur façon à la bonté divine: *omnia appetunt Deum,* tout tend à Dieu. - C'était déjà la pensée d'Aristote, comme nous l'avons vu un peu plus haut (1). La chose nous est beaucoup plus évidente. Mais cependant, dira-t-on, toutes les choses ont un rapport entre elles; c'est vrai. S. Thomas en rend compte (2), en faisant remarquer que chaque nature est dans l'univers comme les parties sont dans le tout. Or, si nous voulons exposer l'ordre des parties à l'égard du tout, nous devons dire en premier lieu que chaque partie est ordonnée à son acte, comme l'œil à la vision, et rien que pour cela, que d'art est nécessaire! En second lieu, les parties inférieures sont ordonnées aux parties supérieures comme la vie végétative des organes l'est à la sensation, et comme les sens le sont à l'intelligence. En troisième lieu, les parties sont toutes dirigées à la perfection du tout qui résulte d'elles, avec la meilleure disposition. Ensuite, la substance entière peut avoir une fin à atteindre en dehors d'elle-même, où elle atteindra son opération parfaite. Il en est de même dans

(1) Voir plus haut, p. 300.
(2) *S. Th.*, I p., q. 65, art. 2.

l'univers. Toute nature est parfaite en elle-même; puis, les natures inférieures sont ordonnées au bien des natures supérieures; surtout, l'univers corporel est disposé de façon à permettre la vie de l'homme. Ensuite, chaque nature rend beau et parfait l'univers entier; celui-ci enfin est ordonné tout entier à Dieu comme à sa fin, soit qu'il en manifeste les attributs qui lui ont donné origine et qu'il imite, soit que même il atteigne Dieu lui-même avec sa propre opération, ce qui est le bien suprême des créatures intelligentes.

Excellence de l'ordre du monde. — L'ordre de l'univers, peut-on dire, est le plus parfait, et il ne pouvait pas être meilleur, étant données les créatures qui existent. C'est ce que signifie dans la Genèse cette remarque qui revient après la création de chaque groupe d'êtres, *et vidit Deus quod esset bonum*, et Dieu vit que c'était bon. - Dieu juge bonnes les diverses choses qu'il a successivement créées, et excellent leur ensemble, grâce à l'ordre auquel on ne pouvait rien ajouter (1). Quelle que soit la chose que crée Dieu infini, il peut en créer une plus grande, et cela, sans jamais atteindre de limite: le bien absolument suprême ne peut pas être même pensé comme une chose créée. Mais une fois admises les substances qu'il a voulu créer, il y a entre celles-ci une disposition préférable à toutes les autres, et donc, il n'y a pas de raison pour que Dieu très bon ne l'ait pas voulue. Il la veut donc, et quel que soit le débordement des maux que nous devons déplorer, l'univers ne pouvait pas être mieux ordonné. *Dicendum quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quoniam si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis: sicut si una chorda plus quam aequo intenderetur, corrumperetur citharae melodia* (2), il faut répondre que l'univers, une fois admises les choses qui y sont, ne peut être meilleur, parce que Dieu, en qui consiste le bien de

---

(1) Dans la *Genèse,* Dieu juge bonne chaque chose, et très bon l'ensemble de la création.

(2) *S. Th.,* I p., q. 25, art. 6, ad 3.

celui-ci, a attribué à ces choses l'ordre qui leur est le plus convenable. En effet, si une seule chose était meilleure qu'elle ne l'est, la proportion de l'ordre serait détruite de même qu'une corde trop tendue détruit l'accord d'une harpe. - Telle est la théorie de S. Thomas; elle peut être un réconfort dans la douleur qui apparaît nécessaire au milieu des désordres particuliers.

CHAPITRE XIII.

L'ESSENCE DIVINE

THESIS XXIII. - *Divina essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius* esse *identificatur, seu per hoc quod est ipsum* esse *subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione* [1].

SOMMAIRE: *A*) DIEU EST CELUI QUI EST: Transcendance de l'existence divine, p. 318; idée que nous pouvons avoir de cette transcendance, p. 318; sens analogique du mot « être » dit de Dieu et des créatures, p. 319; le verbe « être » n'est pas ici la copule verbale, p. 320; singularité de l'existence divine, p. 320; le chapitre précédent nous amenait à cette conclusion p. 320; simplicité de Dieu, p. 321; l'aséité n'est pas le concept le plus noble de Dieu, p. 322.

B) INFINITÉ DE DIEU: Forme négative de l'infini, p. 323; infini potentiel, p. 323; infini formel: relatif ou absolu, p. 324; perfections de l'existence subsistante, p. 325; l'existence explique ces perfections, p. 325; immutabilité de Dieu, p. 327; mouvement admis en Dieu par Platon, p. 327; éternité de Dieu, p. 328.

C) INTELLIGENCE ET VOLONTÉ DE DIEU: Dieu est intelligence, p. 329; l'essence divine, objet de l'intelligence divine, p. 329; il n'y a aucune distinction réelle en Dieu, p. 330; la foi n'y contredit pas, p. 331; Dieu est amour, p. 331; liberté de Dieu, p. 332; identification en Dieu de toutes les perfections, p. 332; vérification en Dieu et dans les créatures des perfections analogiques, p. 333; l'intelligence n'est pas la note quasi-essentielle de Dieu, p. 334; le bien absolu n'est pas non plus la note quasi-essentielle de Dieu, p. 335; l'existence reste la note quasi-essentielle de Dieu, pag. 336.

---

(1) *Thèse XXIII.* - Quand nous disons que l'essence divine s'identifie avec l'actualité en exercice de l'existence elle-même, ou encore qu'elle est l'existence subsistante elle-même, nous nous faisons une juste idée de ce qui lui tient lieu de raison formelle métaphysique, et c'est encore cette conception qui nous donne la raison de son infinité en perfection.

A) Dieu est celui qui est.

Transcendance de l'existence divine. — Quand nous avons affirmé et prouvé que Dieu existe, avons-nous peut-être affirmé de Dieu un attribut vulgaire, qu'il a en commun avec les choses qui forment l'univers? Nous devons tout de suite répondre négativement. Même ces verbes, exister, être, dans la question présente, contiennent des différences infinies; grâce à elles, le Dieu sublime s'élève au dessus de tout ce qui n'est pas lui-même. Toute chose possible en dehors de Dieu existe de telle sorte qu'elle pourrait, absolument parlant, ne pas exister; elle pouvait ne pas venir à l'existence, elle peut cesser d'exister. Toute chose a l'existence comme un acte qui s'ajoute à sa nature et n'est pas contenu en elle. Toute chose est limitée en elle-même, alors que l'existence en dehors d'elle s'étend à l'infini: chacune est une goutte d'un océan sans borne. Au contraire, Dieu existe par une nécessité intrinsèque de sa nature; il lui répugne, dans l'absolu, de ne pas être, tout comme la fausseté répugne au principe de contradiction; il existe, par l'actualité très simple impliquée dans la raison formelle d'existence. Il n'a pas besoin pour exister que son existence soit déterminée par une formalité distincte, par une essence qui rende concret l'acte d'existence. Il existe, dans l'absolue plénitude de la perfection, hors de laquelle il n'y a rien qui ne soit déjà en cet Etre premier, d'une façon bien meilleure et bien plus pure.

Idée que nous pouvons avoir de cette transcendance. — Qu'on remarque bien que l'on affirme l'existence du sujet subsistant avec beaucoup plus de vérité que celle de tous ses accidents; la raison en est au mode intrisèque d'existence: le sujet subsistant, ou substance première, est la raison fondamentale de l'existence pour tous ses accidents; ceux-ci, qualités et autres dispositions accidentelles inhérentes à ce sujet, existent seulement dans la mesure où la substance elle-même existe d'abord par elle-même, puis se trouve ensuite dans telle ou telle disposition. Par exemple, on parle avec beaucoup plus de vérité de l'existence du fer que de celle de la chaleur grâce à laquelle le fer est chaud; l'âme existe plus véritablement que

la pensée par laquelle elle pense. Qu'on y réfléchisse bien; on s'apercevra que l'actualité d'existence peut être désignée par un seul terme; elle n'en est pas moins réellement diverse dans la substance et dans la forme accidentelle, à condition qu'on n'aille pas se représenter l'accident comme un petit esprit s'ajoutant à la substance (1). On pourra alors comprendre que l'existence est, sans comparaison, encore bien plus différente pour Dieu et pour toute nature distincte de lui. Celui qui est tout n'est pas placé dans la réalité comme les choses auxquelles manque l'infini. Celui qui existe par sa nature n'existe pas à la façon des êtres dont l'existence est une sorte d'accident.

Sens analogique du mot « être », dit de Dieu et des créatures. — On peut maintenant se rendre compte de la diversité profonde et substantielle de la notion d'être appliquée à Dieu et à ses créatures, puisque nous tirons le concept d'être de la raison formelle d'existence, selon cette sorte de définition: *ens est cujus actus est esse*, l'être est ce dont l'acte est l'existence (2). - La notion d'être garde une simple convenance d'analogie; il y a similitude directe, non pas des actes considérés en eux-mêmes, mais des proportions entre les actes et leurs sujets: de même que la créature est constituée être par son ordre à l'existence et qu'elle est constituée en acte par son existence, de même l'essence divine, dont le concept est, pour nous, différent de celui d'existence, est vraiment constituée en elle-même très réelle, par son identité avec son acte. Aussi, le mode d'existence, intimement lié à l'existence elle-même, est tout autre en Dieu et dans les créatures. Enfin, il est certain que la vérité de notre existence actuelle est déjà contenue en Dieu d'une façon très éminente. En conséquence, nous avons beau employer un seul verbe, *être* ou *exister*, pour signifier l'existence actuelle, nous avons beau nous servir du substantif *être* pour désigner le sujet qui existe, créé ou incréé; et à ces mots un seul concept a beau correspondre; il y a cependant une diversité intrinsèque qui détermine ces deux modes d'être;

---

(1) Voir à ce sujet, chap. IX, p. 177.

(2) Voir chap. III, p. 54. Se rappeler d'ailleurs tout ce qui a été dit alors sur l'analogie de l'être.

c'est si vrai que nous n'avons pas sous ces termes et ces concepts communs, l'unité absolue requise pour l'universel; nous avons seulement cette unité qui suffit pour établir un rapport analogique.

Le verbe « être » n'est pas ici la copule verbale. — D'autres écoles ont été d'un autre avis; on a dit que l'existence est dans tous les cas également le contraire de néant. Cette erreur est due à une illusion qui se trouve être la même que celle qui fait croire impossible toute distinction réelle entre l'existence et ce qui existe. On confond le verbe être qui unit le prédicat au sujet, avec le verbe être qui implique l'acte de l'être, l'acte d'exister (1); le premier est dans l'esprit; il est logique, et demeure dans son abstraction, sans se conformer aux diverses manières d'être des objets. Le second est dans les choses; il est par lui-même divers, selon qu'on l'applique à tel ou tel sujet. Si on s'en tient au verbe être qui unit les termes du jugement, on pourra peut-être le prendre dans un sens uniforme et unique, et encore, nous avons bien soin de dire *peut-être*, car il y a même alors divers modes de convenance, plus ou moins nécessaires, entre les termes. Mais, si l'on considère, comme on doit le faire, l'actualité des choses, on devra reconnaître les différences. Si celles-ci étaient ajoutées à un concept commun, elles ne supprimeraient pas son univocité; mais comme elles le changent intrinsèquement, elles en font périr l'unité stricte; il ne peut rester qu'une certaine similitude de proportion, l'unité d'un tout analogue.

Singularité de l'existence divine. — Donc Dieu existe d'une façon tout à fait unique et singulière. Sa singularité vient surtout de ceci, que l'existence constitue en Dieu sa nature même; aussi, il se nomme dans toute la propriété du terme: Celui qui est. Qu'on note encore une fois que cette expression n'a de sens et de valeur qu'en tant qu'on met une différence entre l'acte d'existence et l'acte mental qui unit le prédicat au sujet: à confondre les deux, on diminuerait la valeur de cette proposition que Dieu est l'existence par nature.

Le chapitre précédent nous amenait à cette conclusion. —

---

(1) Voir chap. III, p. 47.

Toutefois, ce n'est qu'une autre façon d'exprimer la conclusion du chapitre précédent, que de dire qu'il doit y avoir un être premier qui existe par lui-même. Comme cet être est un acte très pur, il est nécessaire que sa nature soit l'existence. Si en effet elle contenait une potentialité quelconque, celle-ci devrait dépendre de quelche chose, et il ne serait pas par lui-même déterminé à être. S'il était composé de principes divers, chacun d'eux serait incomplet par rapport à l'autre; ils seraient tous deux en puissance à la perfection du composé; celui-ci ne serait pas premier à tout point de vue, mais ses parties lui seraient antérieures. Celui qui existe par nature est, du fait même, l'acte d'existence. Or l'existence dit par elle-même toujours actualité et jamais potentialité aucune, parce que toute chose est en puissance en tant qu'elle n'est pas; elle est en acte en tant qu'elle est. *Hoc quod dico esse, est inter omnia perfectissimum, quod ex hoc patet quod actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum* [1], ce que j'appelle existence est la chose de toutes la plus parfaite, ce qui est évident, puisque l'acte est toujours plus parfait que la puissance. Toute forme désignée n'est comprise en acte que parce qu'elle est supposée exister. Aussi il est clair que ce que j'appelle existence est l'actualité de tous les actes et, pour cela, c'est la perfection de toutes les perfections. - Si donc il y a un principe distinct de l'existence en Dieu, ce principe n'est pas perfection pure; il ne dit pas tout entier la pure actualité de la perfection et de l'existence; celle-ci n'est vraie que dans la simplicité souveraine de l'existence absolue, qui subsiste comme telle et qui constitue celui qui est.

Simplicité de Dieu. — Donc, tout être imparfait est composé, car il ne peut être constitué dans la simplicité absolue de l'acte d'existence, lequel est déterminé par lui-même à exister. Réciproquement tout être composé est imparfait, car il contient la potentialité des parties par rapport au tout; et au

(1) *De Potentia*, q. 7, art. 2, ad 9.

moins à ce point de vue, il y a infériorité en comparaison de ce qui est l'existence absolue. L'absolue simplicité d'un être fini subsistant répugne, car il serait acte pur, et ne se distinguerait pas de l'être premier et infini. La simplicité des principes dont est composé l'être subsistant, ne s'oppose pas à ce que nous venons de dire, car ces principes ne répondent pas par eux-mêmes à la raison formelle d'être, *cujus actus est esse*, dont l'acte est l'existence; c'est seulement en se composant et en constituant le sujet qui a l'existence, qu'ils participent la raison formelle d'être, par analogie au tout et l'un par rapport à l'autre. Seul, Celui qui est et qui existe comme existence absolue, repousse par essence toute composition, *hoc autem unum simplex et sublime est ipse Deus* (1), cet être unique, simple et sublime c'est Dieu lui-même.

L'aséité n'est pas le concept le plus noble de Dieu. — C'est de là que nous tirerons le concept le plus noble de l'infinité divine. D'autres veulent la déduire de l'aséité considérée formellement comme constitutive de l'essence première. Nous faisons remarquer à cela que logiquement l'aséité est un bon principe de raisonnement; nous en pouvons déduire que Dieu subsiste selon l'actualité très simple de l'existence. Mais on ne peut la prendre comme essence de la constitution du sujet dont ensuite les attributs jouent le rôle de propriétés consécutives, car l'aséité ne se présente pas à nous comme une nature, mais comme un fait qui se vérifie dans telle nature. Quand les partisans de cette théorie disent que justement le sujet est la base de ce fait, ils reviennent à dire ce que nous-mêmes nous soutenons. Il leur faut descendre à une cause fondamentale et celle-ci n'est autre que la pure raison formelle de l'existence subsistante. Mais, quant à déduire directement de l'aséité l'infinité de Dieu, il serait spécieux de raisonner ainsi: celui qui est par lui-même, ne peut pas être limité, parce qu'il ne dépend

---

(1) *In librum Boetii, de Hebdomadibus*, lect. II (opusc. XXXV). On trouvera dans les questions disputées à l'article 1 de la question 7 du *De Potentia*, comment cette simplicité découle en droite ligne de la notion de moteur immobile, auquel répugne toute potentialité, et de celle de l'Etre suprême qui ne peut être constitué, sans être diminué, par un sujet recevant l'existence.

d'aucune cause qui le limite. Il faut donner la raison intrinsèque (qui réside toujours dans les principes constitutifs du sujet) et non pas recourir à une raison extrinsèque telle que la causalité efficiente; encore moins faut-il se contenter de sa négation. En effet, si l'intime raison formelle d'un sujet ne disait pas perfection infinie, pourquoi la négation de toute cause la lui donnerait-elle? Nous trouvons dans le concept de Celui qui est ou qui subsiste comme existence absolue, une raison tout à fait adéquate de cette perfection.

B) - Infinité de Dieu.

Forme négative de l'infini. — L'infini se présente à notre pensée sous une forme négative. Nous voyons toutes les substances qui nous entourent, étendues et douées d'une certaine mesure; en les voyant croître, ou en les imaginant toujours plus grandes, nous pouvons nous figurer ne plus voir des limites, comme si les espaces de l'univers n'avaient pas de bornes. Par analogie avec la grandeur quantitative, nous disons encore grande et plus grande la perfection d'une qualité ou d'un esprit, conformément à ce que disait S. Augustin: *non omne quod dicitur magnum, mole magnum dicitur,* tout ce qu'on appelle grand, n'est pas grand par la masse seulement. Supposons que cette perfection corresponde à la quantité sans limites, nous obtenons l'infini en perfection tel qu'il se présente tout d'abord à notre esprit. On part de l'extension et Aristote avait sa représentation présente à l'esprit, quand il définissait l'infini ce dont il reste toujours quelque chose à prendre, quelqu'en soit la quantité prise déjà.

Infini potentiel. — Mais S. Thomas détermina avec plus de soin cette notion. Il observa qu'il existe un infini tant du côté de la matière que de celui de la forme [1], car l'une est déterminée ou restreinte par l'autre; mais par elle-même chacune demeure en une véritable infinité. La matière est une puissance capable de formes variées; si elle est actuée par une de celles-ci, elle est par le fait même déterminée et finie, elle a sa perfection propre. Si au contraire elle existe, ou plus exac-

---

[1] Voir chap. II, p. 31 (*S. Th.*, I p., q. 7, art. 1).

tement, si on la considère sans aucune forme, elle manque d'acte propre et demeure indéterminée. Elle est donc infinie en imperfection; elle est un infini potentiel; on devrait plutôt l'appeler quelque chose d'indéfini: c'est à cela que se ramène tout infini quantitatif, puisque justement la quantité a son fondement dans la matière et qu'elle ne se rencontre pas en dehors de celle-ci. Nous disons que la multitude ou l'extension sont infinies, parce que nous n' assignons jamais le nombre ou la superficie qu'elles ne peuvent dépasser; nous admettons qu'elles peuvent augmenter autant qu'on veut au delà de toute limite établie d'avance: elles existent dans l'esprit comme des choses indéterminées, et elles ne peuvent exister en acte dans la réalité; tels sont les caractères de la matière et de « l'indéfinition » qui lui convient.

Infini formel: relatif ou absolu. — La forme au contraire est par sa nature ordonnée à un sujet, ou même elle peut subsister par elle-même, car ce qui répugne à la pure puissance, convient bien, justement, à l'acte pur, qui est perfection et détermination. Quand la forme est l'acte d'un sujet, elle descend, pour ainsi dire, de la capacité, qu'elle avait de s'actuer dans des puissances innombrables, à la concrétion et à la singularité de tel sujet dans lequel elle est. Elle est ainsi limitée par le sujet et elle perd son infinité. Quand elle subsiste par elle-même comme acte entier et parfait, elle conserve toute son infinité propre et toute son élévation, car sa raison formelle ne se trouve pas réduite à la capacité du sujet récepteur; elle n'est pas restreinte à un sujet singulier parmi la grande quantité de ceux qui peuvent participer la même sorte de perfection. Elle n'a, par elle-même, aucune ombre, aucune indétermination; elle est au contraire solidement fixée dans la réalité, comme elle est bien pensée dans sa raison formelle. Elle est entière et complète dans la perfection de son ordre.

On peut encore considérer dans les raisons formelles spécifiques immatérielles cette infinité de la forme ou de l'acte gardant la plénitude de la perfection qu'il dit par lui-même: ces raisons formelles sont celles des esprits qui se comparent selon leurs divers degrés d'entendement. Mais cette infinité de la forme est seulement relative à telle espèce: elle n'est pas

absolue, car la spécification exclut l'actualité ou la perfection qui se trouve en dehors du mode formel de l'espèce par nous supposée. Si au contraire il s'agit de perfections qui ne sont pas comprises dans une espèce ou dans un genre, et qui n'excluent aucun mode de perfection, l'infinité est absolue; ce sont ces perfections simples que nous avons considérées dans la quatrième voie de S. Thomas [1].

Perfections de l'existence subsistante. — Nous avons pu abstraire de l'ordre substantiel trois raisons formelles comportant cette sublime élévation: la subsistance, la vie, la spiritualité; de l'ordre des opérations, nous avons obtenu l'intelligence et la volonté avec toutes les perfections qui suivent ces actes, puis la vertu active qui peut communiquer hors d'elle-même une certaine participation de l'actualité en laquelle subsiste l'être actif. Nous avons ainsi six perfections pures, dont la raison formelle est distincte dans notre intelligence; mais aucune d'elles ne devient actuelle par elle-même sans comprendre toutes les autres, car si la subsistance est simple et parfaite, elle implique la spiritualité, et avec celle-ci tout le reste évidemment. Donc, quand ces perfections ne sont pas participées, mais quand elles subsistent comme telles, elles comportent l'infinité absolue de tout bien. Or, cela est d'autant plus vrai pour l'existence, qu'elle est plus élevée et plus pure que toutes ces perfections; elle dit acte, elle est la forme de toute actualité concevable. Elle comprend tout ce qui ne s'évanouit pas dans l'impossible et l'absurde.

L'existence explique ces perfections. — Donc l'existence subsistante selon toute la raison formelle de perfection comporte la vertu entière de l'existence, une absolue et complète infinité: l'infinité entière de la forme qui est une infinité de perfection, l'infinité de l'acte qui est forme au sens le plus vrai du mot à l'égard de toutes les formes, et cela, non pas parce qu'il n'y a rien pour la limiter extrinsèquement, encore moins parce qu'on ne voit pas de raison de la limiter, mais par nécessité intrinsèque, parce que formellement elle comprend et dit toute perfection. S. Thomas nous répète la même chose

---

(1) Voir chap. XII, p. 306.

en d'autres termes: *Omnis nobilitas cujusque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habent esse, est suus modus in nobilitate. Igitur, si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem; sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset. Nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesse potest ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum suum modum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis* (1), toute perfection d'une chose lui vient de son existence. L'homme n'aurait aucune perfection de sagesse s'il n'existait pas selon elle, s'il n'était pas sage, et ainsi du reste. Ainsi donc le degré de perfection d'une chose est en fonction de sa façon d'avoir l'existence. Donc, si toute la vertu d'existence convient à une chose, aucune vertu de perfection capable de convenir à quelque chose ne peut lui manquer; mais la chose qui est sa propre

(1) *Somme contre les gentils*, l. I, chap. 28. Qu'on veuille bien faire attention à ceci: S. Thomas dit sans cesse des choses créées qu'elles ne sont pas leur existence, *non sunt suum esse*. S'il avait pensé comme les négateurs de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, il lui serait arrivé au moins par hasard d'écrire qu'elles ne sont pas l'existence même, *non sunt ipsum esse*. Cette citation nous suggère une deuxième observation contre ces mêmes adversaires; S. Thomas, prenant l'exemple de la blancheur montre avec évidence qu'il admet une distinction réelle. Enfin, il faut bien se rendre compte des raisons qui obligent S. Thomas à prendre un exemple tiré des qualités corporelles, auxquelles d'ailleurs répugne la subsistance: d'abord, il est nécessaire de partir de ce qui nous est le mieux connu; mais surtout il était impossible de chercher une ressemblance dans les raisons formelles substantielles, car elles sont déterminées à leur espèce et à leur degré de perfection auxquels elles sont indissolublement liées. Elles ne peuvent admettre de degrés; elles sont ce qu'elles sont ou ne sont pas; elles sont de plus concrètes dans la matière, et elles n'en peuvent pas être séparées par l'intelligence. Nous avons déjà au chap. XII, p. 306, et à la page précédente, rappelé ces notions. Au contraire, les formes accidentelles semblent ne pas impliquer le sujet dans leur essence.

existence, doit avoir l'existence selon tout le pouvoir de l'existence: de même s'il existait une blancheur séparée, aucune vertu de la blancheur ne pourrait lui faire défaut. Car un objet blanc peut ne pas avoir toute la vertu de la blancheur, par suite du défaut de l'être recevant cette blancheur, lequel la reçoit à sa façon, et peut-être pas selon tout le pouvoir de la blancheur.

Immutabilité de Dieu. — La nécessité de tout ce que nous pouvons affirmer de Dieu est évidente manifestement grâce à ce concept, que Dieu subsiste selon la pure actualité de l'existence. L'immutabilité absolue est claire, car tout sujet n'est capable de changer qu'en tant qu'il peut devenir ce qu'il n'est pas. Il y a là forcément défaut et potentialité qui répugne à l'existence absolue. De plus, cette même existence est dès maintenant tout ce qu'elle peut être. On ne peut donc rien, absolument rien, ajouter à l'essence divine, qui est immobile dans sa perfection; cette perfection est située au delà de tout but où tende à se reposer un mouvement par l'acquisition d'un acte ou d'une perfection.

Mouvement admis en Dieu par Platon. — Il est vrai, Platon suppose en Dieu un certain mouvement; mais il n'employait pas ce mot au sens plus rigoureux qu'il a pris dans la langue d'Aristote et dans la nôtre; il entendait par mouvement l'activité de toute opération [1]. En effet, toute opération très parfaite met dans la créature un acte distinct du sujet opérant et de son existence. Mais elle aussi, en tant qu'elle existe en acte, elle est une perfection actuelle. Elle est donc comprise dans l'acte premier par lequel existe Celui qui est; et l'existence première de Celui-ci comprend l'actualité dernière de la pensée et de l'amour. Donc, l'opération ne procède pas en Dieu de sa nature: mais elle est une perfection comprise dans sa nature même. Voilà ce que la raison nous montre avec évidence; qu'on se rassure, la foi n'aura pas à corriger sur ce point ce que la lumière naturelle de notre raison nous permet de voir. Au contraire, elle confirme cette

---

[1] Voir chap. I, p. 2, la note.

vérité que Dieu est son propre entendement et sa propre volonté; mais elle ajoute ce mystère qu'on ne pouvait soupçonner, qu'il y a procession d'un terme propre à l'opération, comme le verbe mental est le terme de l'acte intellectuel, et comme l'objet aimé se trouve dans le sujet aimant en tant que terme de l'acte volontaire: mais tout cela demeure identique à l'essence infinie, et il n'y a entre le principe et ce qui en procède qu'une distinction relative: ces révélations nous introduisent dans un monde de vérités absolument nouveau, au dessus de tout ce que la raison démontre et sait, sans qu'il y ait ombre de contradiction. La simplicité absolue de l'existence très pure demeure intacte et certaine, même quand la foi nous enseigne que cette essence contient de véritables processions vitales et des termes distincts de relations opposées.

Eternité de Dieu. — Cela nous rend plus clair le concept de l'éternité divine, dont on se ferait une idée bien fausse si on se la représentait comme une série infinie de siècles. Elle existe au contraire dans un acte très simple, sans distinction de priorité ou de postériorité, de la même façon que nous devons entendre l'existence subsistante. Nous constatons par exemple qu'une vérité abstraite, la rotondité du cercle, la sphéricité d'une boule, n'ont pas de succession mais demeurent en elles-mêmes stables, tout en s'appliquant concrètement, aux sujets changeants. Nous devons nous représenter de la même façon l'existence subsistante immobile et éternelle; celle-ci est en elle-même le principe nécessaire et immuable de tout ce qui peut se comprendre, avant et mieux que tout axiome intelligible; elle est plus véritablement éternelle dans son acte réel et en exercice (qu'on nous pardonne cette expression scolastique) que la vérité abstraite comprise par nous. Notre esprit est obligé de s'appuyer sur les images sensibles: il ne peut pas se représenter la durée autrement que comme quelque chose qui s'écoule à la façon du temps, mesure du mouvement selon la succession de ses parties; mais en refusant aux objets plus élevés ce qui est le propre des objets plus grossiers, nous concevrons l'existence simultanée de celui qui dure comme existence absolue, et en qui répugne toute

mutation, toute différence d'actes, de connaissance, d'amour, toute distinction de priorité et de postériorité.

C) INTELLIGENCE ET VOLONTÉ DE DIEU.

Dieu est intelligence. — Parmi toutes les perfections positives que nous pouvons découvrir, la première peut-être qui soit consécutive à la très simple actualité d'existence est l'intellectualité. Tous les philosophes l'attribuent certainement à Dieu, comme perfection pure, parce que l'ordre de l'univers nous prouve assez l'intelligence ordonnatrice, et parce que nous ne pourrions avoir nous-mêmes une étincelle d'intelligence, si ce soleil infini n'existait pas avant. Mais nous affirmons l'existence de l'intelligence divine par une voie plus intime, par une démonstration quidditative, pourrait-on dire, en nous en tenant à la simplicité absolue de l'acte pur: d'une façon unique et tout à fait propre à lui, il s'élève au dessus de toute puissance matérielle et au dessus de toute spiritualité finie; il en est séparé par une distance que rien ne peut combler. Nous avons vu [1] que la négation de la matière est une raison suffisante d'intellectualité, et que plus l'actualité de l'essence ou de l'existence correspondante s'élève, plus la perfection correspondante de l'entendement grandit. Or Dieu est au sommet de la spiritualité; il se tient en dehors de l'ordre des esprits finis, car il n'est pas seulement libre de toute matière, il n'a même pas d'essence qui reçoive l'existence. Aussi, le même acte de la subsistance divine est un pur entendement. Dieu existe en lui-même, non seulement par identité, mais encore par une connaissance identique à son existence.

L'essence divine, objet de l'intelligence divine. Et puisque l'être intelligent comprend quand il s'étend avec l'acte de son intelligence à l'actualité des natures diverses, nous dirons plus exactement de Dieu que son existence est une possession intentionnelle de lui-même, car il ne peut, en dehors de lui, exister d'autre objet primaire capable de terminer par lui-même la pensée infinie; et cela, pour deux raisons: d'abord,

---

(1) Voir chap. X, p. 192 et suiv.

parce qu'il n'y a pas d'autre nature qui corresponde à la perfection et à la pureté de cette connaissance qui est l'existence subsistante; ensuite, parce que l'objet primaire, connu par lui-même, informe de lui-même et actue le sujet connaissant; or, comment pourrions-nous concevoir qu'une actualité seconde informe d'elle-même la première? Comment supposer qu'une vérité dépendante soit d'une certaine façon mesure de la vérité première? Il n'y a donc pas à en douter: la divine essence est l'objet unique terminant par lui-même l'opération de l'intelligence divine; elle est l'unique objet connu par lui-même. Elle est pour Dieu l'unique raison de connaître tout ce qu'il connaît; elle ne joue pas le rôle d'une espèce informant le sujet intelligent (en qualité de principe d'intellection), mais plutôt elle est le terme et l'objet connu en lui-même.

Il n'y a aucune distinction réelle en Dieu. — L'existence subsistante est le terme compris, comme elle est un pur acte intellectuel et une pure opération de l'intelligence. Elle n'a certes pas besoin d'être présentée à l'esprit divin par une espèce résultant de l'entendement de Dieu; c'est là une exigence de l'esprit fini, dont l'existence n'est pas l'entendement, dont l'essence spirituelle est le principe d'opération intellectuelle, mais non pas cette opération elle-même. Cette impureté de l'acte des esprits finis empêche qu'ils comprennent du fait qu'ils existent et que leur essence, directement connue cependant, soit le terme intrinsèque et immédiat de leur opération intellectuelle: au contraire, le résultat de leur action est ce qu'on appelle l'espèce expresse, qui prend quelquefois le nom de verbe intellectuel. Du fait que le sujet intelligent constitue en lui-même l'objet intentionnellement reproduit, il profère intérieurement ce verbe qui est comme une reproduction tenant lieu de l'objet lui-même; l'objet n'actue pas l'esprit de lui-même, de sa réalité, parce que celle-ci n'est pas une pure forme intelligible. Or cette nécessité n'existe plus pour Dieu; bien plus, la possibilité d'un pareil processus ne peut se concevoir, car en lui toutes les raisons formelles opposées se rencontrent. Aussi, la raison conclut que l'on ne doit pas admettre en Dieu un terme distinct de son existence première,

qui est en même temps acte pur d'opération intellectuelle; on ne peut admettre de verbe mental proprement dit en Dieu; ce n'est tout au plus qu'une distinction de raison que nous établissons.

La foi n'y contredit pas. — Mais la raison se trompe peut-être; faut-il la corriger par la foi? Comme précédemment, nous devons dire non. Car la raison n'a pas failli à sa mission, dans son ordre; elle ne considère et ne peut penser que des distinctions entre des réalités absolues; il est absolument vrai qu'en Dieu il n'y a pas de terme absolu distinct de l'essence; il est entièrement vrai que cette essence est le terme de son entendement, c'est-à-dire son verbe. Mais la foi nous enseigne que la relation se rencontre en Dieu; loin de supposer des termes distincts, c'est elle qui est la raison première de distinction, c'est elle qui constitue ses propres termes eux-mêmes. La révélation nous apprend encore que l'entendement infini est la raison pour laquelle l'essence divine est, dans une Personne, parlante, et parlée dans une autre; il y a distinction de personnes, non de substances, parce que chacune subsiste de la subsistance de l'existence absolue, et que chacune est distincte par l'opposition de relation entre le principe et ce qui en procède. Tout cela n'est pas contre la raison, mais absolument hors de son domaine. On a voulu à tort inventer des arguments capables de prouver la Trinité; c'est aux dépens des concepts que l'on fausse. Jamais les arguments naturels n'auraient conclu à des relations réelles contenues dans la simplicité d'une existence indépendante, à la constitution de termes distincts grâce à la relation elle-même, à des processions véritables, alors que tout est contenu dans la première actualité. Ce sont là des mystères insondables que l'esprit humain, laissé à ses seules lumières, n'aurait même jamais soupçonnés.

Dieu est amour. — Il est impossible que la volonté n'aille de pair avec l'intelligence infinie, que l'existence première ne soit pas un amour infini du fait même qu'elle s'identifie avec une pensée infinie. En effet, la procession intellectuelle du bien absolu implique nécessairement une complaisance complète dans ce même bien; et Dieu qui se connaît comme bien

universel ne peut pas ne pas s'aimer proportionnellement, c'est-à-dire sans mesure. Il n'aimera jamais autre chose que par ce bien unique, hors duquel il n'y a pas d'autre bien possible qui n'en soit une participation et une communication. Aussi, les splendides vers de Dante sont l'expression de la plus exacte vérité: « La volonté première, qui par elle-même est bonne, jamais, étant le bien souverain ne diffère d'elle-même. Tout est juste qui lui est conforme, nul bien créé à lui ne l'attire, mais c'est elle, qui en rayonnant, en est la cause » (1).

Liberté de Dieu. — Nous nous expliquons ainsi autant que possible la liberté singulière de la volonté divine à l'égard de tous les biens possibles qui ne sont pas Dieu lui-même. L'unique objet auquel se porte par lui-même l'amour divin est la bonté divine, et cet amour est nécessaire. C'est par cette bonté que sont aimables les choses finies qui peuvent l'imiter d'une certaine façon; mais elles l'imitent de telle sorte que la bonté première demeure absolument la même en elle-même, qu'il y ait ou non quelque chose en dehors d'elle. Par conséquent, la divine volonté veut d'une façon très libre tout ce qu'elle veut dans les créatures. Mais elle n'est pas seulement libre parce qu'aucun bien particulier ne peut la déterminer, ou bien parce que Dieu peut résister à tout attrait créé, à la façon des volontés créées; Dieu est très libre, parce qu'aucune chose, absolument, ne peut attirer son amour; il veut et il aime avec une indépendance entière ce qu'il lui plaît de vouloir et d'aimer. Aucun amour n'est absolument libre et gratuit comme le sien. *Salvum me fecit, quoniam voluit me* (2), il m'a sauvé, parce qu'il m'a voulu, et il n'y a pas d'autre raison.

Identification en Dieu de toutes les perfections. — Mais comme son intelligence et sa volonté sont la perfection absolue de ces notions, il répugne que tout en lui ne soit sagesse et sainteté: sagesse, car il est la vérité, principe et fin de tout: *ego sum* A *et* Ω, *principium et finis* (3), je suis l'alpha

(1) *Paradis*, chant XIX, v. 86-90.
(2) *Psaume* XVII, v. 20.
(3) *Apoc.*, chap. I, v. 8.

et l'oméga, le principe et la fin; sainteté, parce qu'il adhère à la bonté infinie, seule voulue par elle-même, quelque chose qu'il veuille en dehors de lui. Et ainsi, on pourra peut-être penser d'autres perfections, on pourra en distinguer les concepts finis; en réalité, ce ne sont que des aspects divers de l'infinité de l'intelligence et de la volonté. Ces perfections ne sont en aucune façon distinctes en Dieu; toutes s'identifient dans la simplicité de l'existence subsistante. Elles se distinguent toutefois nécessairement dans la raison formelle pensée par une intelligence finie, car celle-ci n'a pas pour terme l'existence subsistante, mais suivant sa nature, elle connaît l'existence selon les diverses raisons formelles qui la déterminent. Autrement, on ne pourrait soutenir, comme nous l'avons fait [1], que l'esprit ne peut pas par lui-même s'élever jusqu'à se faire un concept propre et adéquat d'un être dont la spiritualité dépasse la sienne. Et comme la simplicité divine dépasse toute spiritualité créée, ce n'est plus seulement une question de degrés, mais il s'agit vraiment d'un mode différent, puisque toute créature admet une distinction réelle entre son existence et son essence; aussi, il y a une répugnance absolue à ce qu'un esprit fini puisse naturellement voir Dieu tel qu'il est en lui-même. Que ce soit une chose possible surnaturellement, seule la foi nous le découvre. S. Thomas donne un argument qui insinue la possibilité de la vision béatifique [2], mais il montre tout simplement que cette vision n'implique pas de contradiction intrinsèque; c'est une explication d'un fait dont la vérité et même la possibilité nous sont découvertes par la révélation seule. En effet, si nous connaissons la chose la moins intelligible qui soit, si nous avons, en d'autres termes, la notion très commune et très confuse de l'être en général, cela ne prouve pas que notre intelligence puisse triompher de la disproportion qu'il y a entre sa capacité et la vision de l'existence telle qu'elle est en elle-même, qui comprend et dépasse tout.

Vérification en Dieu et dans les créatures des perfections

---

(1) Voir chap. X, passim, spécialement p. 204 et 206.
(2) *S. Th.*, I p., q. 12, art. 4, ad 3.

analogiques. — Dieu est donc en lui-même un et très simple, sans aucune distinction formelle des perfections que nous concevons diversement et que nous désignons par des noms divers; ces distinctions sont une nécessité de tout esprit créé; dans la réalité, il n'y a qu'un seul acte pour répondre à tous ces noms; ceux-ci ne sont cependant pas synonymes, car ils correspondent à des raisons formelles différentes, qui sont distinctes en nous. Le fondement en Dieu d'une pareille distinction est son excellence suréminente dans laquelle se vérifie la formalité des perfections; celles-ci peuvent avoir en Dieu un mode tout à fait lointain de celui qu'elles ont en dehors de lui, et que nous connaissons, mais elles sont formellement en Dieu et dans ses créatures; aussi, toutes les perfections que nous pouvons attribuer à Dieu ont un sens analogique avec celui qu'elles ont dans les choses inférieures. C'est-à-dire que ces choses nous ont fourni la raison formelle d'une perfection n'impliquant pas d'imperfection (1) bien que de fait elle existe d'une façon imparfaite dans la détermination qu'elle a parmi nous. Les choses nous ont ainsi fourni un concept qui se vérifie en Dieu, une fois cette détermination du mode supprimée. Donc, la distinction que nous établissons est fondée sur ce que Dieu contient des perfections virtuellement distinctes; et elles sont virtuellement distinctes, car aussitôt qu'elles ne seront plus unies dans la simplicité de l'être premier, elles auront nécessairement des entités distinctes; et puis d'autre part, en Dieu même, elles sont cause qu'on lui attribue les propriétés et les effets divers qui leur correspondent. Ainsi, bien que l'intelligence et l'amour divins soient le même acte que l'existence de Dieu, ce sont vraiment des raisons d'attributions différentes; c'est par eux que s'expliquent les deux processions qu'affirme la foi et qui constituent la Trinité des personnes.

L'intelligence n'est pas la note quasi-essentielle de Dieu. — Mais on a cru parfois qu'il fallait voir dans l'intelligence

---

(1) Ce sont ces perfections qui nous ont permis, on s'en souvient, de remonter à Dieu en partant des créatures, dans la quatrième voie de S. Thomas, voir chap. XII, p. 306.

la note première, en quelque sorte essentielle, de Dieu; on déduirait d'elle, ensuite, les attributs de toute perfection; plusieurs raisons expliquent cette théorie: l'intelligence est une conséquence immédiate de la simplicité de l'existence subsistante; elle est le fondement de la volonté et de toutes les perfections qui s'ensuivent; surtout, elle est une perfection positive, qui, comme telle, nous est plus claire que l'acte exprimé par le verbe être, trop souvent confondu avec un acte logique. Cette opinion est intéressante, car elle met en lumière toute la force des vérités que nous avons déjà établies; c'est en effet l'intellectualité qui mesure l'actualité des esprits; c'est elle qui établit le sujet dans la vraie possession de lui même, car pourquoi existerait-il s'il ne se connaissait pas? Enfin, nous constatons que nous nous sommes faits de l'intelligence une idée exacte: c'est bien en comprenant qu'elle est la cause de tout ce qu'elle fait: la vie intrinsèque qui donne la perfection propre du sujet, et la production extérieure qui en montre et la vertu et la causalité formelles, s'unissent ainsi dans l'existence intellectuelle.

Ce sont là des considérations très vraies et fort belles; mais elles ne peuvent tenir devant cette autre, que l'existence précède l'intelligence elle-même; et puis, l'actualité de l'intelligence est formellement comprise dans la plénitude de l'existence; tandis que l'intelligence ne contient pas de façon aussi formelle et directe toute perfection. Certes il y a une connexion très étroite entre l'existence subsistante et l'intelligence subsistante; l'une ne peut se concevoir sans l'autre; mais si nous cherchons l'ordre intrinsèque et formel des diverses raisons formelles, nous devons mettre le sujet opérant avant l'opération, l'acte avant ce que l'on conçoit comme actué, avant et au-dessus de tout, cet acte qui, par rapport à toute forme et à tout acte concevable, est d'une façon plus noble encore acte et forme.

Le bien absolu n'est pas non plus la note quasi-essentielle de Dieu. — D'autres ont voulu considérer Dieu en premier lieu comme le bien absolu. Ce fut la conception de Platon et de son Ecole; S. Augustin a semblé s'y complaire au début de son ouvrage sur la *doctrine chrétienne*, il s'élève à

Dieu comme au bien unique: on doit jouir de lui, tandis qu'on ne doit qu'user de toute autre chose. Tel est l'ordre que le saint Docteur admet dans le monde. Dieu lui-même daigna se représenter lui-même sous ce concept, quand il dit à Moïse: *ostendam omne bonum tibi* (1), je te montrerai tout bien.

Laissons de côté les modernistes qui s'arrêtaient avec complaisance à ce passage; ils espéraient y trouver une confirmation de leur théorie de la volonté; ils croyaient pouvoir opposer à S. Thomas une doctrine préférable. Il est certain que sous cet aspect, Dieu se présente comme une cause finale qui entre toutes les causes est formellement la plus noble; c'est elle qui excite en premier lieu l'agent qui doit introduire une forme dans la matière, et puis elle demeure par elle-même immobile. Il est certain encore, que sous cet aspect Dieu attire plus directement l'amour et apparaît comme le terme du désir universel: *omnia appetunt Deum* (2), toute chose tend à Dieu.

L'existence reste la note quasi-essentielle. — Mais il n'en est pas moins vrai et certain que si l'on assigne un ordre aux notions premières, il est impossible de ne pas donner la priorité à l'existence, que suivront seulement le vrai et le bien; ces notions, remarquons-le, ne peuvent jamais être isolées; l'une ne peut aller sans les deux autres, car ce sont des notions transcendantes, c'est-à-dire des notions formelles à l'égard de toute réalité. L'être a la première place, car il est le sujet, l'absolu; les deux autres transcendantaux viennent après, car ce sont des manières de propriétés qui expriment une relation: le vrai, c'est l'être en tant qu'il est objet de la connaissance, le bien, c'est l'être considéré comme terme de l'appétence (3). Nous admettons donc que Dieu se présente au désir et à l'amour comme *tout bien;* le concept de toute perfection y est inclus vraiment, ainsi que celui de premier moteur de l'univers, car toute chose doit tendre à participer, autant

---

(1) *Exode,* chap. XXXIII, v. 19.

(2) Questions disputées: *de Veritate,* q. 22, art. 2.

(3) Questions disputées: *de Veritate,* q. 21, art. 2.

qu'elle le peut et comme elle le peut, de cet unique bien souverain [1].

Mais si nous classons les raisons formelles de telle sorte qu'elles montrent non seulement leur connexion, mais encore leur dépendance, évidemment le bien vient après le vrai, comme l'amour suit la connaissance, et l'un et l'autre suivent l'être qui est vrai et bon. Ainsi, tout ce que nous venons de dire ne détruit pas ce que nous avions tout d'abord établi : le nom premier et, on peut dire, propre de Dieu, la note en quelque sorte essentielle qui désigne la source de toute autre perfection, l'acte souverain qui, pour ainsi dire, fait et informe tout, c'est Celui qui est.

---

(1) Aristote, nous l'avons vu, chap. XII, p. 299, n'admettait que cette motion.

CHAPITRE XIV.

DIEU, ÊTRE SUPRÊME

THESIS XXIV. - *Ipsa igitur puritate sui* esse, *a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens inquantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in* esse *cujuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima causa* (1).

SOMMAIRE: *A*) DIEU CRÉATEUR: la création ignorée des anciens, p. 340; le concept de Dieu en est diminué, p. 340; Platon et Aristote ne posent que les principes, p. 341; panthéisme contemporain, p. 341; nécessité du monde admise par Platon et Aristote, p. 342; nécessité d'admettre la création, p. 343; preuve de la création, p. 344; proportion entre l'existence et l'opération, p. 345; la création ne contredit pas l'immutabilité divine, p. 345; l'existence des natures distinctes de Dieu prouve la création, p. 346; la génération n'est pas une création, p. 348; la créature ne peut pas coopérer à la création, p. 348.

B) TRANSCENDANCE DE L'EXISTENCE ET DE L'OPÉRATION DIVINES: le monde n'est pas nécessairement éternel, p. 349; ce qui est nécessaire en Dieu, p. 350; Dieu n'est pas changé par la suite des événements temporels, p. 351; Dieu est séparé de toutes les choses finies, p. 351; Dieu, raison première de toute nécessité et de toute possibilité, p. 352; dépendance perpétuelle de la créature, p. 353; ubiquité de Dieu, p. 354; critique des adversaires, p. 355.

C) MOTION DIVINE NÉCESSAIRE AUX CAUSES SECONDES: Universalité de la motion divine, p. 356; 1e preuve: mutation de l'agent créé, p. 357; doctrine d'Albert le Grand et de S. Thomas, p. 358;

---

(1) *Thèse XXIV.* - Dieu donc se distingue par la pureté même de son existence de toutes les choses créées. On en conclut: 1o le monde n'a pu être produit que par création; 2o la vertu de créer qui atteint par elle-même en premier lieu l'être en tant qu'être, ne peut être communiquée, même par miracle, à une nature finie quelle qu'elle soit; 3o aucun agent créé ne peut influer sur l'existence d'un effet quel qu'il soit, sans avoir reçu une motion de la cause première.

A) - Dieu créateur.

La création ignorée des anciens. — Quelque noble qu'ait été le concept du premier moteur, être un, souverain bien, auquel les meilleurs philosophes grecs ont pu réussir à s'élever, ils n'atteignirent cependant pas la plus haute idée accessible, absolument parlant, à la raison humaine; ils ne surent pas concevoir ou ils n'osèrent pas affirmer la production des choses du néant. Ils supposèrent donc la matière existant par elle-même; ils admirent l'éternité des esprits ou moteurs des astres qui habitaient jadis dans ces régions éthérées et qui en sont descendus dans les corps humains; ils crurent qu'il existe un être second, appelé Logos, verbe, émanant de l'être premier; de ce verbe, procède encore un être troisième, appelé Démiurge; puis d'autres éons encore, trois par trois ou neuf par neuf, qui auraient ordonné la nature; ils ne pouvaient mieux faire, sans courir le risque de s'égarer dans leurs pensées et de marcher à l'aveuglette, car ils ne connurent jamais la vérité très simple énoncée au premier verset de la Genèse: *in principio creavit Deus caelum et terram,* au début, Dieu créa le ciel et la terre.

Le concept de Dieu en est diminué. — Si l'on ignore la création, Dieu est en lui-même diminué de beaucoup et son empire sur l'univers, en bonne logique, s'évanouit. De fait, la nécessité de l'existence n'est plus réservée à Dieu seul; il n'y a plus de raison pour lui attribuer une transcendance infinie au dessus de toutes les choses qui diffèrent de lui: cette différence même entre Dieu et les choses n'est plus claire: en effet, celles-ci doivent émaner nécessairement de lui, non par une production à l'extérieur, mais par une communication intrinsèque de la substance première; communication d'ailleurs fort obscure et, qui plus est, absurde. On ne comprend plus la perfection absolue de l'actualité impliquée par l'existence

non produite, déterminée par elle-même; cette perfection perd sa plus grande valeur puisque la matière la plus indéterminée existe aussi par elle-même. Ensuite, quel empire sur le monde peut bien rester à Dieu? Certes, l'existence première des choses lui échappe, et comme Dieu ne s'oppose pas aux corps par des qualités contraires, il n'y a plus aucune raison véritable de lui attribuer un pouvoir effectif sur la nature, sinon peut-être quant au mouvement local. Ce terme désiré, supposé par Aristote, est une influence bien faible; Platon ne dit rien de plus quand il admet au sommet du monde le Bien absolu, dont toute chose tend à participer. Si une autre dépendance des choses à l'égard de Dieu est parfois indiquée, elle reste toujours vague et incertaine et elle ne suffit pas à affirmer le plein domaine de Dieu sur les êtres finis.

Platon et Aristote ne posent que les principes. — Il est vrai que ces deux philosophes, posèrent les principes qui, bien compris, conduisent à affirmer la création. Tout ce qui est diminué dépend d'un être premier absolu et complet, a dit Platon; ce qui est le plus grand dans un genre est cause du reste, a dit Aristote. Ce sont d'excellentes vérités, et avec une logique parfaite, S. Thomas en déduit que, par conséquent, l'existence subsistante ou encore Celui qui est, est cause de l'existence de toutes les choses; il montra avec raison l'accord de ces deux philosophes dans une même vérité (1). Mais ils ne surent pas tirer des prémisses qu'ils avaient posées la conclusion logique, et ils demeurèrent toujours hésitants, dans une espèce de panthéisme nébuleux; la preuve en est la métaphysique d'Averrhoès qui raille ses corréligionnaires musulmans, ainsi que les juifs et les chrétiens, parce qu'ils admettent la production à partir du néant; les néoplatoniciens d'Alexandrie en donnent encore la preuve; ils présentaient cependant leur erreur sous des formes variées, avec les diverses sortes d'émanation de l'être un et inaccessible.

Panthéisme contemporain. — Aussi, leur panthéisme était-il en quelque sorte diminué, en comparaison des théories

---

(1) *Somme contre les gentils,* l. II, chap. 15; *S. Th.,* I p., q. 44, art. 1.

panthéistiques plus récentes; pour leurs partisans, il n'y a pas d'être premier parfait, il n'y a pas même une forme nécessaire du monde. Il existe une fatalité aveugle qui par essence évolue: d'une puissance existant par elle-même, d'une nature toujours imparfaite, elle fait sortir des formes nouvelles, des espèces toujours meilleures, elle rend l'univers nécessaire et absolu, sans qu'il y ait de cause plus élevée et de terme fixe; le monde entier est un perpétuel *devenir*. Cette théorie attribue ainsi à la puissance passive la priorité et la nécessité qui doivent au contraire se trouver dans l'acte pur. Contre un panthéisme aussi grossier, dont relèvent et la théorie du transformisme des espèces vivantes, et surtout l'évolutionnisme cher aux naturalistes [1], se dresse l'inébranlable sentence d'Aristote, qu'on croirait écrite pour réfuter les erreurs modernes: dans un sujet, la puissance peut être la première; absolument parlant, l'acte est le premier, et par causalité et par perfection, dans la réalité comme selon la raison. Il répugne que le principe potentiel existe d'abord et par lui-même, absolument, car il contiendrait l'acte dernier et suprême qui est l'existence; et puis, il est radicalement incapable de se procurer par lui-même l'acte qu'il n'avait pas, une perfection supérieure à celle qu'il avait. Le principe de causalité serait ruiné ainsi que celui de raison suffisante qui est requis pour dire ou admettre quelque chose. Ce qui est composé n'est pas un acte pur et n'est pas l'être premier; or la nature est composée; elle n'est donc pas par elle-même en acte, et elle n'est pas première; elle est potentielle et elle est dépendante.

Nécessité du monde admise par Platon et Aristote. — La doctrine de l'Ecole socratique avait encore une autre erreur panthéiste: l'univers, d'après elle, serait nécessaire en même temps que Dieu, et il émanerait de lui. Ce n'était pas le panthéisme intégral qui ne reconnaît pas d'acte supérieur. Pour elle, l'acte supérieur n'était pas sans influer sur le développement et le mouvement de la nature. D'ailleurs, les individus seuls, évoluaient d'après cette doctrine; le monde était éternel,

---

[1] Nous avons refuté le transformisme au chap. VII, p. 139 et suiv.

c'est-à-dire sans commencement; les moteurs célestes, les corps incorruptibles, les éléments et les corps mixtes faisaient un ensemble nécessaire, agité de mouvements divers dans sa soif perpétuelle de participer la bonté suprême. C'était faux, mais beaucoup moins contradictoire que la théorie de l'évolution: selon celle-ci, la nature, sans aucune raison, a commencé à évoluer; elle est arrivée au degré de développement que nous constatons; elle tend à dépasser ce stade, sans aucun but. Ici, tout est informe, au hasard, sans aucune raison. Pour les Grecs d'esprit plus pénétrant, il y avait un ordre stable, une perfection déterminée, une cause, bien qu'insuffisante. Il leur manqua la force de concevoir la production à partir du néant. Ils n'arrivèrent pas à cette puissante conception pour deux raisons principales: d'abord si Dieu, croyaient-ils, produisait quelche chose de nouveau, il changerait lui-même et il ne serait plus le moteur immobile; ensuite, la nature ne leur suggérait aucune image de la production entière d'une substance; elle leur mettait sous les yeux les mutations des sujets préexistants; ils en concluaient évidemment que rien ne se fait du néant.

Nécessité d'admettre la création. — Or, il y a parité entre notre conception de l'essence divine et celle de son action. La raison humaine ne peut pas arriver à un concept adéquat de l'essence divine; elle doit se contenter de déterminer un sujet qu'elle distingue de toutes les autres choses, et cela, par la voie de l'analogie et par la négation des imperfections et des limites; de même, on doit attribuer à cet être premier une vertu et une action qu'on ne peut se représenter par un concept adéquat, mais qu'on doit cependant affirmer nécessairement et bien distinguer de toutes les vertus et de toutes les actions de la nature corporelle et des choses finies.

Toutes les mutations naturelles sont des transformations d'un sujet; elles ont pour résultat la possession d'un acte par une réalité potentielle qui en était privée et qui pouvait l'avoir. Mais s'il en est ainsi pour chacune des actions qui font mouvoir l'univers, ce n'est plus là le cas de cette action qui fait que l'ensemble même des choses dépende de l'être premier. Car, si on suppose pour cette action un sujet préexistant, il

n'y aurait plus un seul être premier et existant par lui-même; il y aurait aussi la puissance première qui existerait par elle-même. Celle-ci ne peut exister sans acte, puisqu'elle est une puissance pure: elle aurait donc ses actes propres nécessaires. C'est la ruine de toutes les preuves de l'existence d'un Dieu transcendant; sa démonstration devient une chimère; nécessairement on aboutit à une forme du panthéisme, dont nous venons de montrer les contradictions et les inconséquences.

Preuve de la création. — Aussi, voici comment S. Thomas prouve directement la création; il est nécessaire, conclut-il, d'admettre que tout être vient de Dieu, de quelque sorte que soit cet être, et même la matière, qui est une entité réelle unie à une forme quelconque, car si une forme est participée dans un sujet, elle doit lui avoir été communiquée par un autre, auquel elle convient par lui-même: le fer par exemple est incandescent à cause du feu. Or, on a démontré que Dieu est l'existence même, subsistant par elle-même; on a encore démontré que cette existence subsistante est unique, comme serait unique la blancheur subsistant sans sujet: il y a en effet plusieurs blancheurs parce qu'il y a beaucoup de choses blanches où la blancheur est restreinte. Donc, tout ce qui est distinct de Dieu participe l'existence; donc, toute chose doit la recevoir de cet être premier qui existe par nature, et en qui réside toute la perfection de l'existence [1]. Or, il est manifestement impossible que toutes les choses distinctes de Dieu, soient produites, et cependant tirées d'un sujet préexistant:

---

[1] *S. Th.*, I p., q. 44, art. 1; de même, *Somme contre les gentils*, l. II, chap. 15. Il est bon de rapporter ici ces mots du *Quodlib.* II, art. 3, que nous avons déjà cités chap. III, p. 53: *Quandocumque aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi esse aliquid praeter id quod participatur; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse et ipsum esse ejus*, toutes les fois qu'une chose est attribuée à un sujet par participation, il faut qu'il y ait dans le sujet quelque chose d'autre que ce qui lui est attribué; aussi dans toute créature, la créature qui a l'existence ne se confond pas avec sa propre existence. - Il insiste, dans ce passage sur cette pensée que l'acte d'existence est un acte réel comme les autres formes, que très certainement S. Thomas suppose distinctes réellement du sujet et faisant avec lui composition réelle.

ce sujet à son tour ne serait pas produit; donc la production des choses concerne toute leur entité; elle est une création vraie.

Proportion entre l'existence et l'opération. — Aristote n'osa pas aller jusqu'à ce concept qui est cependant la conséquence logique des principes de sa métaphysique; car il n'y a rien de semblable dans toute la nature, qui semble imposer absolument ce principe: *ex nihilo nihil fit,* rien ne se fait du néant. - Mais ce principe, justement, ne trouve son application que dans la nature: il n'explique pas l'origine de celle-ci. Il vaut pour l'action finie qui exige une certaine proportion entre le sujet et l'acte qui doit lui être communiqué; il ne vaut pas pour l'action d'une vertu infinie qui ne demande aucune proportion. Il s'applique surtout aux agents qui n'ont pas l'existence par nature, mais qui ont une essence déterminée, selon laquelle ils peuvent produire dans un autre sujet une forme semblable à la leur; il ne s'applique pas à Celui qui est. Cet être premier dans l'ordre de l'existence a son effet propre et direct évidemment dans son ordre, et c'est son caractère particulier et unique d'être cause selon la raison formelle d'être. Aussi, il produit l'être tout entier, sans rien supposer avant lui. Et si la raison ne voit pas encore sans aucune obscurité le concept de création, ce n'est pas une raison pour le déclarer impossible; la nécessité de l'affirmer reste entière: l'argument qui nous a servi pour démontrer l'existence de Dieu, existence incompréhensible pour tous, nous oblige encore à affirmer la création.

La création ne contredit pas l'immutabilité divine. — Une autre difficulté subtile vint empêcher aussi Aristote de soutenir la vérité courageusement: si l'on attribue a Dieu une motion ou une action effective on le rend changeant, craignat-il; car un moteur physique est mû lui même s'il communique son mouvement. Il crut avoir une idée plus pure et plus haute de la motion divine, en la bornant à l'influence exercée par l'objet sur l'appétence de la connaissance. Si cette crainte est noble, si l'expédient trouvé est ingénieux, ce n'en est pas moins injustifié et inutile (1).

---

(1) Voir chap. XII, p. 302 et la note.

Tout moteur est mû si le mouvement est un acte distinct de la substance. Tout agent qui est du même ordre que le patient, éprouve, de la part de celui-ci, une passion correspondant à son action; en mécanique, par exemple, la réaction est égale à l'action, et l'énergie communiquée est perdue pour l'agent qui l'a émise. Il sera difficile de garder cette conception si le moteur et l'agent n'appartiennent plus au même ordre, si un esprit par exemple meut les corps; mais certainement, il faut l'abandonner si la vertu et l'action, s'identifiant avec l'existence absolue, surpassent d'une façon absolument disproportionnée tout ce qui peut exister en dehors de l'agent suprême. La difficulté vient de ce que l'on conçoit l'infini comme une grande quantité; évidemment, si on ajoute à la masse énorme de la terre qui se déplace à une vitesse de trente kilomètres à la seconde, un bolide minuscule, on aura toujours à dire que si le mouvement de la planète n'est pas sensiblement modifié, de fait il subit tout de même une réelle mutation. Car quelle que soit la différence entre la masse de la terre et celle du bolide, il y a cependant une certaine proportion; si l'on suppose un corps doué d'une énergie infinie, au sens propre du mot, son mouvement ne saurait être accéléré ou retardé par aucun obstacle: que peut-on ajouter à l'infini? que peut-on lui retrancher? Qu'on passe de ce concept du mouvement local à la raison formelle d'être selon laquelle Dieu opère: on verra que rien, absolument rien en lui n'est changé par la création de l'univers.

L'existence des natures distinctes de Dieu prouve la création. — Cet être unique, dont le nom propre est « Celui qui est », est la cause de l'existence, nous venons de le voir, parce que son effet propre est l'être, dans sa raison formelle première, intime et complète; mais il l'est encore à un autre titre: il est en effet la nature établissant dans l'univers des natures distinctes de lui et distinctes entre elles, dans lesquelles l'existence et la raison formelle d'être doivent être déterminées [1].

---

[1] En constatant l'existence des différentes natures, nous aurions pu remonter jusqu'à Dieu et prouver son existence; nous avons signalé les inconvénients d'une pareille méthode, excellente en elle-même; voir chap. XII, p. 293.

Il y a une grande différence entre l'actuation dans telle forme d'une partie de la matière soumise à la vertu d'un agent singulier et la production absolue de telle nature dans l'univers: l'homme est la cause de la génération d'un individu humain; serait-il cause par hasard de l'existence de l'espèce humaine? Certainement non, car il devrait être la cause de tous les hommes et de lui-même. Et pourtant, l'existence de l'espèce humaine exige une cause propre. En effet, il est impossible que ce qui contient un principe potentiel et implique un rapport de parties diverses existe par soi. Or, telle est bien l'espèce humaine, et, toutes proportions gardées, toute autre espèce. *Oportet autem ipsius speciei humanae esse aliquam per se causam agentem; quod ipsius compositio ostendit et ordinatio partium, quae eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur; et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Haec autem causa est Deus, vel mediate, vel immediate,* il faut cependant qu'il y ait une cause propre efficiente de l'espèce humaine. La composition de celle-ci le montre assez, ainsi que l'ordre de ses parties qui est le même dans tous les individus, sauf empêchement accidentel; toutes les autres espèces des choses naturelles pourraient nous fournir un argument semblable; or cette cause est Dieu, soit médiatement, soit immédiatement. - Une explication est nécessaire: Dieu peut être cause médiate des espèces, nous dit S. Thomas; il entend par là que les natures inférieures dépendent des natures supérieures, car les anciens croyaient que les espèces sublunaires dépendaient des corps célestes; la science actuelle peut nous permettre de conserver cette théorie en comprenant par corps céleste l'éther cosmique. Notre docteur continue: *oportet ergo quod ipse se hoc modo habeat ad species rerum sicut se habet hoc generans in natura ad generationem cujus est per se causa* (1), il faut donc que Dieu dans la production des espèces ait le rôle de l'être naturel générateur dans la génération de ce dont il est la cause propre. -

---

(1) *Somme contre les gentils,* l. III, chap. 65; *S. Th.,* I p., q. 104, art. 1; *de Potentia,* q. 5, art 1.

C'est ainsi que Dieu fait exister les diverses natures qui composent l'univers.

La génération n'est pas une création. — Donc les agents particuliers ne sont donc pas cause absolue par eux-mêmes de telle nature, mais ils sont cause partielle, car on suppose toujours en eux la forme qui leur donne le pouvoir de l'introduire en une autre partie de la matière; à plus forte raison, ils ne sont pas cause de la forme la plus universelle, précédant tout le reste, celle de l'être. Or s'il y a une action qui touche par elle-même la raison formelle d'être, cette action est une création car elle ne suppose aucun sujet, et elle fait exister toute l'entité de ce qui existe. On a cru que l'être vivant générateur est cause de la vie en tant que telle; mais la similitude n'est pas exacte. Comme dans l'ordre entier des causes secondes, l'être générateur est cause que sa nature, parfaite en lui, soit communiquée à une petite partie de matière apte à la recevoir. Mais la vie produite par les causes de l'ordre universel existe déjà chez les parents; elle s'étend aux cellules formées en ceux-ci; quelques unes de ces cellules ont le pouvoir de se développer en un organisme semblable à celui de l'être générateur; on peut parler d'extension de la vie des parents, mais non pas de création; car, dans la production d'un être en partant du néant, tout le sujet vient formellement de l'agent; il n'est pas tiré de cet agent; mais par la vertu propre de celui-ci et en dehors de lui, l'être comme tel est constitué. Un pouvoir pareil ne peut donc pas appartenir à un agent dont la nature est déterminée; car il agirait selon sa nature et non pas selon la raison formelle d'être.

La créature ne peut pas coopérer à la création. — La créature ne pourra jamais coopérer à la création même comme cause instrumentale. S. Thomas, depuis ses premières œuvres jusqu'aux dernières, ne cessa de soutenir fermement cette doctrine: et même, tout en attribuant à l'humanité de Jésus-Christ le pouvoir d'accomplir tous les miracles, comme instrument inséparable de la Divinité, il lui refusa le pouvoir de créer. Soit dit entre parenthèses: nous avons ici la preuve qu'il n'entendait pas par là une coopération de n'importe quel ordre, appelée morale, mais bien une coopération physique.

Pour revenir à l'argument de S. Thomas, il faut remarquer cependant qu'il changea le moyen terme de sa preuve primitive. Il semble qu'au début de son enseignement, il s'en tenait à l'opinion courante alors: on insistait sur l'infinité du pouvoir requis pour créer; or, une vertu infinie, disait-on, ne peut pas se rencontrer en un sujet fini, même si elle ne fait que passer par lui et demeurer en lui d'une façon toute transitoire. Mais plus tard, dans les questions disputées (1) et dans la Somme (2), il présente un argument encore plus probant: tout instrument doit avoir une action propre grâce à laquelle il atteint par lui-même le sujet où l'effet doit se produire; son action, bien entendu, doit avoir lieu avant que la cause supérieure n'ait obtenu son effet complet. Par exemple, la plume par elle-même met de l'encre sur de papier; aussi elle est élevée par la cause supérieure, en l'espèce l'écrivain, qui s'en servira pour tracer des lignes intelligibles. S'il n'en était pas ainsi, pourquoi faudrait-il une proportion entre la cause supérieure et l'effet? Pourquoi lorsqu'on veut obtenir un effet déterminé, doit-on se servir d'instruments déterminés? Or, il est clair qu'il n'y a pas et qu'il ne peut pas y avoir d'action quelle qu'elle soit qui précède la création, avant laquelle aucun sujet n'existe: si un sujet peut être atteint, il n'est plus à faire, mais il existe déjà; on a déjà obtenu l'effet complet que nous envisageons ici. Il est donc absolument impossible qu'un agent fini concoure de quelque manière que ce soit à la création. La démonstration de S. Thomas est catégorique; point n'est besoin de chercher si dans son esprit ou selon la vérité absolue, il estime la chose impossible naturellement, ou si par miracle même elle ne peut avoir lieu. Sa preuve est absolue et ne laisse place à aucune exception; il s'agit là d'impossibilité intrinsèque.

B) - Transcendance de l'existence et de l'opération divines.

Le monde n'est pas nécessairement éternel. — Il semble qu'Aristote ait encore été le jouet d'une illusion quand il a

(1) Questions disputées: *de Potentia*, q. 3, art. 4.
(2) *S. Th.*, I p., q. 45, art. 5.

admis la nécessité de l'éternité du monde. A ce sujet, plusieurs pensèrent que si le monde est l'effet d'un Dieu éternel et immuable, ce monde a dû toujours exister et donc il procède de Dieu sans commencement dans le temps. D'autres dirent que si la création est l'œuvre propre de Dieu, le monde, à aucun moment, n'a pas pu ne pas procéder de lui, par cela même que Dieu est. Mais c'est avoir un concept bien lointain de la transcendance infinie de l'existence absolue au dessus de toute participation de l'existence; pour parler ainsi, il ne faut pas se rendre compte de la disproportion totale d'entité entre Dieu d'une part et tout ce qui n'est pas Dieu d'autre part. Il n'y a rien de changé dans l'acte premier, au moment où sa vertu fait exister l'univers.

Ce qui est nécessaire en Dieu. — L'opération qui ne peut faire défaut en Dieu est celle par laquelle il est intimement vie d'intelligence et d'amour; c'est celle par laquelle le Fils procède du Père, et le S. Esprit de tous les deux, comme la foi nous l'enseigne. Cette opération est en lui une vie bienheureuse. De plus, les choses possibles, en nombre infini, imitations déficientes de l'essence première, sont nécessairement présentes distinctement à l'esprit divin. En elles aussi la bonté divine est aimable, car elles l'imitent et manifestent d'une certaine façon les attributs divins. Mais sans ces choses possibles la bonté première demeure également parfaite en elle-même; elles ne lui ajoutent rien; aussi Dieu est entièrement libre ou bien de ne rien vouloir en dehors de lui; ou de vouloir tel ou tel monde parmi la quantité infinie de ceux qui sont possibles. Et comme tous sont également loin de lui, il n'y a pas de raison objective pour laquelle il veut l'un plutôt que l'autre. Voici de nouveau cette vérité déjà découverte plus haut [1] que la cause première doit agir comme l'artiste et non pas comme une cause naturelle. La nature infinie donnerait un effet sans mesure, qui, dans la potentialité des choses secondes, demeurerait informe et indéterminé. L'art, avec l'intelligence et la volonté, met dans son effet l'ordre, la spécification, le mode.

---

[1] Voir chap. XII, p. 312.

Dieu n'est pas changé par la suite des événements temporels. — La cause première agit donc en pleine liberté; mais Dieu veut ce qu'il veut sans qu'un nouvel acte naisse en lui; son amour, dont l'objet primaire est sa bonté, se détermine à ce qui lui plaît efficacement comme participation de sa bonté: cette détermination efficace fait exister effectivement l'univers, à côté de la cause première. Quant à celle-ci, elle ne subit en elle-même aucun changement, que le monde existe en dehors d'elle ou qu'il n'existe pas. Or, en choisissant le monde qu'il voulut créer, Dieu a déterminé en même temps la série des événements et leur succession qui doit avoir lieu. Cette succession amène avec elle la mesure de la durée, ou le temps. Sans changer aucunement, dans son éternelle volonté, Dieu a voulu cette succession qui n'a pas en lui, mais en elle-même la priorité et la postériorité.

C'est ainsi que de toute manière et à tout point de vue apparaît la transcendance infinie de celui qui existe au-dessus de tout ce qui peut participer à son acte. Cette disproportion absolue entre Dieu et la créature fut ignorée de tous ceux qui ne connurent pas la création et qui mirent l'univers en quelque sorte à côté de Dieu, ou qui le firent émaner de Dieu par nécessité de nature.

Dieu est séparé de toutes les choses finies. — Cependant, beaucoup de philosophes, non des meilleurs certes, dirent que si Dieu est l'existence même, tout ce qui existe est Dieu lui-même, et tout l'univers doit être compris en lui: car si Dieu est distinct du monde, il est limité; mais puisqu'il est infini, rien ne peut rester en dehors de lui. C'est un sophisme auquel font allusion ces mots de notre dernière thèse: *ipsa puritate sui esse a finitis omnibus rebus secernitur Deus,* par la pureté de son existence, Dieu se distingue de toutes les choses finies. - Cette phase a pour objet de répondre à l'erreur radicale de tout panthéisme.

En effet, cette pureté d'existence actuelle exclut de Dieu tout principe potentiel, qui reçoit, qui est changement, qui est soumis à la vertu d'un agent. Or, si la puissance s'oppose à l'acte de façon transcendante et réciproque, comme termes opposés d'une relation et par contrariété de concepts, de telle

sorte que la première nie ce qu'affirme la seconde, de même la potentialité passive et changeante de la créature se distingue de l'actualité très pure divine et s'y oppose.

Et puis, le Dieu unique a une simplicité absolue en même temps que la subsistance la plus complète, qui est infiniment plus ferme, immobile en elle-même et indépendante que ne pourrait l'être aucune autre substance finie. Au contraire, partout ailleurs dans le monde des corps, on trouve les principes de l'être; ils sont simples et non pas composés à leur tour; mais ils sont imparfaits par rapport à l'existence; ils ont besoin pour participer chacun à sa façon l'existence commune, d'entrer en composition l'un avec l'autre. Et puis, la substance elle-même serait-elle simple, elle se distinguerait encore réellement de sa subsistance, qu'elle aurait par participation et non pas par essence; l'être créé est composé dans l'ordre de l'existence. Donc, par la simplicité qu'est la pureté de l'existence, Dieu s'oppose à toute autre nature.

Enfin, sa nature est l'existence: c'est-à-dire que la force infinie de cet acte n'est pas déterminée ou limitée en lui par une autre raison formelle, mais elle subsiste en elle-même. Aussi y a-t-il une distance infinie entre la créature où l'actualité de l'existence est en dehors de la raison formelle de l'essence et celui qui existe selon la raison formelle même de l'existence sans concrétion ni restriction.

En définitive, il y a trois raisons pour lesquelles Dieu est séparé de toutes, absolument toutes les créatures par la pureté même de son existence, point culminant de la spiritualité et de l'intelligence: son actualité très pure dans la suprême formalité à l'égard de laquelle toute forme est en puissance; sa simplicité subsistante opposée à la composition universelle; sa constitution par nature dans l'acte qui est exclu de toutes les natures finies.

Dieu, raison première de toute nécessité et de toute possibilité. — Mais n'aurait-il pas, par hasard, la perfection des choses distinctes de lui? A la vérité, il ne serait plus un être parfait, mais un je ne sais quoi de très imparfait, un chaos informe, s'il réunissait en lui matériellement les entités finies, incapables d'être actuées sans défauts et sans la négation in-

trinsèque d'un bien ultérieur. On ne peut pas concevoir que la bonté d'une essence déterminant l'existence selon son mode propre ne soit pas contenue d'une façon plus haute et suréminente dans l'existence absolue: n'importe quelle entité n'est possible que dans la mesure où sa raison formelle, la concrétion et la limitation mises à part, est contenue d'une façon meilleure dans l'actualité très simple de Celui qui est. Celui-ci n'est pas seulement la cause de l'existence de tout ce qui existe en dehors de lui; par lui encore les choses sont possibles; sans lui, les notions de l'être ne seraient pas concevables, et les jugements suprêmes, les premiers principes, n'auraient pas de vérité nécessaire; c'est lui qui est la raison première de toute possibilité et de toute nécessité; il est vraiment la cause première de tout l'ordre de l'être idéal et réel, qui s'évanouirait tout entier sans lui.

Ce que nous venons de dire implique que Dieu est cause toute puissante, c'est-à-dire qu'il a tout pouvoir sur tout ce qui participe la raison formelle d'être à un titre quelconque; en effet, partout se rencontre la raison formelle propre selon laquelle la cause suprême est formellement active. On ne peut pas concevoir une chose qui lui soit impossible. Car, l'intelligence elle-même ne peut pas trouver un objet de sa pensée en dehors de l'être; si en effet, elle énonce une proposition contradictoire, elle ne la comprend pas autrement que comme une négation de l'être, puisqu'aucune faculté n'a pour objet le néant.

Dépendance perpétuelle de la créature. — La nécessité de l'influence perpétuelle de Dieu sur toutes les choses pour qu'elles persévèrent dans l'existence réside dans cette dépendance si intime de tout être à l'égard de Celui qui est, car toute cause continue l'exercice de sa vertu tant que son effet ne cesse pas d'en dépendre. Tous les agents naturels peuvent changer un sujet, et rien de plus. Quand ils y ont introduit la forme selon laquelle le sujet reçoit une existence nouvelle, la réception et l'opération cessent ensemble du fait même; il n'y a qu'un cas où l'action doit durer autant que l'effet, et où l'effet cesse quand la cause n'agit plus, c'est le cas d'une disposition qui ne réussit pas à devenir l'acte propre du sujet; le mou-

vement local d'un instrument, marteau, lime ou autre, par exemple, ou bien illumination de l'air.

Or l'existence ne devient jamais la nature propre d'aucune essence qui s'en distingue, c'est-à-dire d'aucune essence autre que celle de Dieu. En effet, l'existence est un acte universel, qui, par lui-même, n'est pas l'effet propre d'un agent naturel déterminé; celui-ci altère ce qu'il trouve contraire à sa disposition, il change les sujets en leur donnant une forme semblable à la sienne propre. Mais l'existence est un acte dont la raison formelle est bien supérieure; elle est l'effet propre du premier agent. Celui-ci, par conséquent, doit toujours et universellement influer sur tout, non seulement pour qu'une chose soit telle ou telle, mais pour qu'existe absolument ce qui existe. Si cette conservation perpétuelle n'était pas obligatoire, l'existence des choses ne dépendrait plus de Dieu; le monde une fois fait deviendrait nécessaire; et alors, comment Dieu pourrait-il l'anéantir? Il n'y a pas d'action qui ait pour terme le néant; toute action a toujours une forme qui parfois s'oppose à la forme précédente du sujet. L'effet propre de la cause première, ce n'est pas la mutation des choses, mais c'est l'existence qui se trouve d'une certaine façon même dans la mutation: si son influence était supprimée, l'existence contingente n'existerait plus. Les choses existent parce qu'elles sont perpétuellement soutenues par Dieu; s'il voulait les annihiler, il n'aurait qu'à ne plus vouloir les conserver. Tout est ainsi dans sa main.

Ubiquité de Dieu. — Cette action intime sur toute chose permet à S. Thomas de conclure à la présence nécessaire de Dieu dans l'univers entier: *quod Deus est ubique,* que Dieu est partout. Partout où il y a une créature, se trouve comme raison de son existence, la vertu divine et par le fait Dieu lui-même. *In ipso enim vivimus et movemur et sumus* (1), en lui en effet nous vivons, nous nous mouvons, nous existons. - Et voici comment on doit comprendre l'immensité divine: toute extension de l'espace, toute masse des corps est hors de toute proportion à l'égard de la toute-puissance divine, qui peut

---

(1) *Actes des Apôtres,* chap. XVII, v. 28.

créer d'autres univers: il n'y a donc point entre elles de mesure possible. Mais pour comprendre et suivre S. Thomas sur ce point, il faut admettre que la vertu appliquée aux choses est la raison formelle de la présence divine; d'autres étaient d'un avis différent: pour eux, cette vertu appliquée aux choses supposerait auparavant que l'essence de Dieu par elle-même ne fût pas distante. Par là, les adversaires entendent que la divine substance serait par elle-même présente à l'espace par nature avant d'agir sur la créature (*natura prius*); certains ont estimé que cette absence de distance à l'égard de tout espace réel, et peut-être même possible, serait une perfection divine.

Critique des adversaires. — Mais cette théorie, fort éloignée certes de la pensée de S. Thomas, est fondée sur l'imagination: on se représente une sorte d'espace et de lieu antérieurs à la quantité, appartenant également à toutes les réalités existantes: il n'y aurait que cette différence: par la quantité la substance se mesurerait aux parties de l'espace; sans quantité, la substance serait tout entière dans chacune des parties de l'espace occupé; cet espace serait fini pour un esprit créé, infini pour Dieu. Tel n'est pas l'avis de S. Thomas: pour lui, s'il n'y a pas de quantité, il n'y a pas non plus de détermination selon l'espace ou le lieu; car l'espace est tout entier de l'ordre de la dimension qui elle-même est une conséquence de la quantité; sans quantité, l'espace est une pure chimère, une chose contradictoire (1). On peut dire qu'un esprit est présent ici ou là dans la mesure où il a une certaine relation avec ce qui proprement occupe le lieu: tantôt par députation en vue d'un office à remplir, comme les anges, tantôt par information de la matière comme l'âme humaine, tantôt par exercice d'une vertu, comme les esprits libres et incarnés par punition, comme les âmes du purgatoire et de l'enfer qui sont attachées à une peine sensible (2); toujours par quelque contact de vertu qui est le seul lien, et sans aucun contact quantitatif. D'autre part, il y a deux façons d'entendre que deux choses n'admettent pas de distance: négativement, soit que les choses considérées se

---

(1) Voir chap. VI, pag. 113 et suiv.
(2) Voir chap. IX, p. 187.

trouvent en dehors de tout ce qui appartient au lieu, à l'extension ou à la mesure, et alors on ne dit rien du tout avec cette formule, soit que l'une d'elles seulement n'appartienne pas à l'ordre de la quantité, et alors on entend par là que l'une peut devenir présente à l'autre sans avoir à franchir une distance: un ange par exemple peut appliquer sa vertu à un corps sur le champ, sans venir d'aucun lieu. Mais si l'on veut comprendre cette expression dans un sens positif, on voudrait dire que chacune des deux entités est déterminée à un espace, et qu'elles conviennent toutes deux dans le même lieu; dans ce cas, on est le jouet de son imagination, qui, elle, ne dépasse pas l'ordre du continu, si l'on se représente tout ce qui existe, même ce qui se trouve par soi en dehors du genre corporel et dimensif comme situé ici ou là. Dieu infini, plus réel, plus substantiel que l'univers entier, mais aussi plus spirituel et plus simple que la pensée la plus abstraite, n'a certainement rien de commun avec les déterminations consécutives à l'extension; or le lieu est une de celles-ci. Cependant la vertu de Dieu, et donc Dieu lui-même, est partout, car sans lui, rien n'existe.

C) - MOTION DIVINE NÉCESSAIRE AUX CAUSES SECONDES.

Universalité de la motion divine. — La doctrine que nous avons exposée a une contre-partie; nous avons vu que l'être premier, dont la nature est l'existence, est par lui-même cause efficiente de l'être; lui seul produit son effet selon cette raison formelle; il nous reste maintenant à voir qu'en conséquence, toute autre cause n'a par elle-même aucune influence sur l'être en tant que tel, mais seulement par la vertu de Celui qui est. C'est le sujet de la dernière phrase de notre dernière thèse: *nullum creatum agens in esse cujuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima causa,* aucun agent créé n'influe sur l'existence d'aucun effet, sans avoir reçu une motion de la cause première. - C'est là un principe universel; il repose sur une nécessité métaphysique; si nous faisons abstraction des applications particulières, où des difficultés venant du sujet peuvent en voiler la clarté, il s'étend à toutes les causes et à toutes les actions; il doit paraître évident dans sa simplicité

formelle. Il sera vrai même de la cause finale: Dieu est fin suprême de l'univers; rien n'est bon, rien ne peut être voulu à moins de participer à la bonté première; plus une chose en participe, meilleure elle est; et puisque tout amour, naturel ou voulu, tend à un bien qui est une participation de Dieu, il est vrai de dire *omnia appetunt Deum,* toute chose tend à Dieu; les ennemis même de Dieu ne peuvent même pas se détourner absolument de lui; car ils tomberaient dans le néant: *non habent, o Deus, quo a te omnino recedant* (1), ils n'ont pas, ô Dieu, où s'éloigner absolument de toi! - Tout cela est vrai. Mais pour le moment, nous sommes dans l'ordre des causes efficientes, soit qu'il s'agisse d'actions transitoires dont l'effet n'est pas dans le même sujet que l'agent, soit qu'il s'agisse d'opérations immanentes qui ont leur terme dans l'être opérant. Mêmes dans ces dernières, l'opération est une entité nouvelle qui n'existait pas avant; elle acquiert l'existence par la vertu dont elle procède; en outre, il y a parfois un terme intrinsèque résultant de l'opération même, comme le verbe mental.

1e preuve: mutation de l'agent créé. — Voici le premier argument qui prouve notre dernière affirmation; toujours la créature qui est cause en acte premier devient cause en acte second par l'action exercée; or cela n'arrive pas sans une certaine mutation en elle: en effet, nous ne pouvons attribuer l'absolue immutabilité qu'à Dieu, soit qu'il fasse exister l'univers, soit qu'il demeure seul dans la société bienheureuse de ses trois Personnes qui sont lui-même; cette immutabilité absolue est due à la simplicité parfaite qui enferme dans la première existence de Dieu l'actualité dernière de l'opération; elle est due aussi à la distance infinie qui sépare son essence et sa vertu toute puissante de tout effet. La cause seconde, elle, qui est distincte de son action et qui a une proportion entitative avec son effet, est changée si elle agit; elle est changée, c'est-à-dire qu'elle n'est pas absolument disposée de la même manière, quand elle n'exerce pas son activité

(1) Ce mot doit être de S. Augustin. Voir *Enarratio in Psalm.* 138, n. 8.

propre ou quand elle produit son action en acte et obtient un effet. Une différence de relation ne suffit pas à expliquer ce changement, car la relation suit la causalité actuelle, elle ne la précède pas. La présence nouvelle de l'objet n'est pas non plus suffisante, car celui-ci, en qualité d'objet, appartient à l'ordre de la cause finale, et non pas à celui de la cause efficiente.

Or, quelle que soit la mutation, le principe dont S. Thomas se sert pour démontrer l'existence de Dieu par la première voie, trouve toujours son application: *omne quod movetur ab alio movetur,* tout ce qui se meut, est mû par un autre être. - Donc, la cause finie ne vient pas à l'exercice actuel de sa vertu sans recevoir d'une cause supérieure une motion spéciale: *respondeo dicendum quod secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori,* je réponds que si la volonté est mue par un objet, il est évident qu'elle peut être mise en mouvement par un être extérieur (c'est là une motion dans l'ordre de la cause finale); *sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente* (1), mais quant à la façon dont elle est mise en mouvement dans l'exercice de son acte (et ici, nous sommes bien dans l'ordre de la cause efficiente), il est encore nécessaire d'admettre que la volonté est mise en mouvement par un principe extérieur. En effet, tout agent qui est tantôt en acte et tantôt en puissance demande à être mis en mouvement par un moteur.

Doctrine d'Albert le Grand et de S. Thomas. — Le bienheureux Albert le Grand l'avait déjà compris; dans son commentaire des Sentences, il avait écrit: *quia moderni viderunt quod perfectius est agere quam esse, viderunt quod id quod non est a se nec potest a se manere in esse, multo minus potest agere a seipso* (2), les modernes constatèrent qu'il est plus parfait d'agir que d'exister; aussi ils ont constaté que ce qui n'existe pas par soi, ne peut pas non plus par soi persévérer

---

(1) *S. Th.,* Ia IIae, q. 9, art. 4.
(2) *In II Sent.,* dist. XXXV, art. 7.

dans l'existence, et encore moins agir par soi-même. - Dans ce passage, nous retrouvons cette vérité, que l'agent exerçant en acte ses facultés a une actualité bien supérieure à celle qu'il a s'il ne les exerce pas. Mais, remarquons-le, le bienheureux Albert attribue aux modernes de son temps pareille constatation; comme le maître survécut à l'élève, on peut soupçonner que lui-même la tient de son glorieux et saint disciple; il est certain en effet que S. Thomas répète et redit sans cesse cette vérité qu'il présente sous des aspects divers et de bien des façons, quand il enseigne que Dieu produit dans l'agent créé *id quod actualiter agit*, ce qui agit actuellement.

2e preuve: l'ordre des agents. — Il y a une deuxième preuve, plus simple, fondée sur l'ordre des agents: *Si sunt multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei, et ita ipse est causa omnium actionum agentium* (1), s'il y a plusieurs agents subordonnés, toujours le second agent agit par la vertu du premier. Car le premier agent détermine le second à agir. Selon ce principe, toute chose agit par la vertu de Dieu lui-même, et ainsi il est la cause de toutes les actions des agents. - Mais alors, dira-t-on, c'est Dieu qui sera la cause du péché? S. Thomas, fidèle à sa doctrine, répond à cette difficulté en disant que l'action mauvaise dépend de la cause première par son actualité, et non pas en tant qu'elle est mauvaise, car le mal dit simplement privation. *Necesse est omnes motus causarum secundarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu caeli* (2), il est nécessaire que tous les mouvements des causes secondes soient causés par le premier moteur, de même que tous les mouvements des corps inférieurs sont causés par le mouvement du ciel. - La comparaison est fort expressive, si l'on suppose l'ancienne théorie: toute mutation de la matière inférieure aurait été dans une dépendance si étroite du mouvement des cieux, que si ce mouvement venait à cesser à l'im-

---

(1) *S. Th.*, I p., q. 105, art. 5.

(2) Questions disputées: *De Malo*, q. 3, art. 2.

proviste, du fait même toutes les actions et passions des corps auraient aussitôt cessé aussi. Cette théorie n'est pas en réalité aussi ridicule qu'elle le paraît: supposons que toute variation magnétique (où agit principalement, croit-on, le mystérieux éther cosmique) soit suspendue; qui pourrait dire quel changement aurait lieu alors dans la nature? Mais là n'est pas la question; il nous importe de savoir comment S. Thomas se représente la motion de Dieu dans les agents créés; or, sans la vertu suprême et divine, il n'y aurait aucun effet; aucune puissance active ne viendrait à l'exercice actuel d'elle-même, tout comme sans la vertu du soleil, selon la théorie des anciens, le germe vital ne pourrait pas être produit, et la faculté de génération ne pourrait être actuée pour le produire. *Homo generat hominem et sol,* l'homme et le soleil engendrent un homme, - voilà un adage courant dans l'Ecole; or, quon le remarque, si nous l'entendons comme la science moderne nous l'explique, nous devons l'adopter, et la comparaison de S. Thomas garde toute sa force. Ce qu'il prouve ici vaut de tout agent, même de l'intelligence et de la volonté; on devrait dire surtout de l'intelligence et de la volonté (1).

3e preuve: l'être, effet commun de toutes les causes créées n'est l'effet propre d'aucune. — Dans les textes apportés jusqu'ici, nous trouvons plus explicitement la considération de l'actualité de l'agent. Ailleurs, S. Thomas insiste plutôt sur un troisième point: les effets ont une nature déterminée, et par conséquent des raisons formelles différentes; mais ils en ont tous nécessairement une qui leur est commune, celle d'être, outre leur forme propre. Or, il ne peut y avoir qu'un être existant par nature; tout autre être existe par celui-là, il l'imite, il en dépend, il en participe l'acte: *impossibile est aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum, ita quod de neutro per causam dicatur* (2), il est impossible qu'un même

---

(1) L'application de cette doctrine à l'intelligence et à la volonté est explicitement faite dans la *Somme Théologique;* voir en particulier: I p., q. 105, art. 3 et 4; Ia IIæ, q. 9, art. 1, 4 et 6; Ia IIæ, q. 10, art. 4.

(2) *Somme contre les gentils:* l. II, chap. 15.

attribut convienne à deux sujets de par sa nature, de telle sorte qu'il ne soit causé en aucun d'eux. - De même, il répugne que deux causes diverses produisent un même effet sans que l'une dépende de l'autre, ou que toutes deux dépendent d'une supérieure. Or l'existence est l'effet commun de toutes les causes, de même que la notion d'être est une notion formelle à toutes les notions possibles. Donc, toutes les causes agissent en tant qu'elles sont subordonnées à cette cause unique qui a l'existence par nature; donc toutes agissent par la vertu que celle-ci leur communique. *Cum aliquae causae diversos effectus producentes communicant in uno effectu, oportet quod illud commune producant ex virtute alicujus superioris causae, cujus illud est proprius effectus. Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu, qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse et aedificator facit domum esse. Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus, cujus virtute omnia causent esse, et cujus esse sit proprius effectus, et haec causa est Deus* (1), lorsque plusieurs causes produisant des effets divers ont cependant un effet commun, il faut qu'elles produisent cette partie commune de leur effet par la vertu d'une cause supérieure dont cette partie commune est l'effet propre. Or, toutes les causes créées ont un effet commun, qui est l'existence, bien que chacune d'elles ait un effet propre qui permet de les distinguer entre elles; la chaleur par exemple fait exister une chose chaude; le constructeur fait exister une maison. Il faut donc qu'il y ait une cause supérieure à toutes, dont la vertu permet à toute chose de causer l'existence, et dont l'existence est l'effet propre; et cette cause, c'est Dieu.

Insistance de S. Thomas sur cette considération. — Dans sa Somme contre les gentils, S. Thomas insiste davantage sur cette considération, quand il veut exposer aux philosophes la causalité divine (2); il commence par prouver à grand renfort d'arguments cette vérité que nous avons amplement démon-

(1) Questions disputées: *de Potentia,* q. 7, art. 2.
(2) *Somme contre les gentils,* l. III, chap. 66, 67.

trée, que l'existence est l'effet propre de Dieu seul: *omnia quae dant esse, hoc habent in quantum agunt in virtute Dei*, tout ce qui donne l'existence a cette causalité en tant qu'agissant par la vertu de Dieu. - En d'autres termes, une chose ne donne l'existence qu'en tant qu'une participation à la vertu de Dieu lui est communiquée par une dépendance actuelle de lui. Une fois établi ce qui précède, il démontre que Dieu est cause de l'opération pour tous les êtres opérants: *Deus est causa omnibus operantibus ut operentur.* Comme il le fait toujours dans ce livre, il apporte diverses raisons à l'appui de sa thèse; mais il dit en particulier: *quicquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis: artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo: applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae: primum autem principium utriusque motus est Deus*, tout ce qui applique une vertu active à une action, est appelé cause de cette action; l'artisan appliquant la vertu d'une chose naturelle à une action est dit cause de cette action; ainsi le cuisinier est la cause de la cuisson qui est faite par le feu. Mais toute application d'une vertu à une opération vient principalement et en premier lieu de Dieu: en effet, les vertus d'opération sont appliquées à leur opération propre par un mouvement du corps ou de l'âme; mais Dieu est le principe premier de l'un et l'autre mouvement. - Et encore: *causa actionis magis est id cujus virtute agitur quam etiam illud quod agit, sicut principale agens magis agit quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cujuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes* (1), l'être par la vertu duquel un autre être agit, est

(1) En continuant son raisonnement, S. Thomas donne la conclusion de ce qu'il vient d'établir au chapitre suivant (*Somme contre les gentils:* l. III, chap. 68), *quod Deum necesse est esse ubique et in omnibus rebus*, que Dieu est nécessairement partout et en toute chose. - C'est une confirmation de ce que nous avons déjà établi plus haut, p. 354. S. Thomas n'a jamais pensé que Dieu fût présent là où

plus véritablement cause de l'action que celui qui agit: par exemple, l'agent principal agit plus que l'instrument. Donc Dieu est plus vraiment cause de toute action que les causes secondes agissantes.

Pensée authentique de S. Thomas. — La pensée de S. Thomas ne fait pas de doute pour un lecteur averti et de bonne foi; mais il faut avouer qu'elle nous est donnée çà et là dans ses œuvres, et on pourrait peut-être nous accuser de rapprocher des textes et d'en tirer des considérations auxquelles l'auteur n'aurait pas songé. Heureusement, il a pris la peine lui-même de réunir ses arguments un peu dispersés en un corps de doctrine dans un article de son opuscule intitulé *de la puissance* (1). Cet ouvrage n'est pas contemporain de celui sur la vérité, qu'il publia jeune docteur à Paris; il traita cette série de questions plus tard, peut-être même après avoir écrit la première partie de sa Somme Théologique. S'il en est ainsi, ceux qui ont prétendu que dans la Somme le saint docteur a atténué la doctrine de l'article en question, cherchent une mauvaise excuse; d'ailleurs même si l'article est antérieur à la Somme, celle-ci, loin de le démentir, le suppose. Nous nous permettrons de le rapporter presqu'en entier. Nous n'en donnons ici que la traduction, mais comme on aura avantage à le lire dans toute la vigueur du texte original on le trouvera en latin en appendice (2).

Citation de S. Thomas. — L'article est intitulé: « Dieu opère-t-il dans l'opération de la nature? ». S. Thomas commence par réfuter les occasionnalistes selon lesquels Dieu fait exclusivement tout dans les effets naturels. Il continue ensuite de cette façon: « Il faut savoir qu'une chose peut être cause de l'action d'une autre chose de différentes façons: d'abord, parce qu'elle lui confère la vertu d'opérer; ainsi, il est dit au livre VIII de la Physique (d'Aristote) que l'être

---

il n'y a rien, que la substance spirituelle eût une relation à l'espace, et qu'il y aurait un espace s'il n'y avait pas de substance étendue; pour lui, Dieu est présent là où est sa vertu; et sa vertu est partout, car sans elle rien n'existe, rien ne se meut.

(1) Questions disputées: *de Potentia,* q. 3, art. 7.

(2) Voir p. 377.

générateur meut les corps pesants et légers, en tant qu'il leur donne la faculté dont ces mouvements sont la conséquence. De cette façon, Dieu fait toutes les actions naturelles, car il a donné à toutes les choses les vertus qui les rendent capables d'agir. Mais si l'être générateur donne la vertu active aux corps pesants et légers sans influer sur leur conservation, Dieu fait plus, car il conserve perpétuellement cette vertu dans l'être, car il est la cause de la vertu conférée, non seulement quant au devenir, comme l'être générateur en était cause, mais quant à son être, de sorte que Dieu peut être appelé cause de l'action à un double titre, en tant qu'il cause et en tant qu'il conserve la vertu naturelle dans l'existence. Car, ce qui conserve la vertu est dit aussi faire l'action de cette vertu; on dit par exemple que les collyres conservant la faculté de la vue, font voir. Mais comme aucune chose n'est par elle-même active, en dehors du moteur immobile, il y a une troisième façon pour une chose d'être cause du mouvement d'une autre: elle la détermine à agir; il ne s'agit plus de la collation ni de la conservation de la vertu active, mais de l'application de la vertu à l'action: par exemple, l'homme est cause de la coupure faite par un couteau, parce qu'en se servant du couteau il utilise le tranchant de la lame qu'il dirige, pour couper. Or la nature inférieure ne met rien en mouvement sans recevoir le mouvement, car tous les corps sublunaires s'altèrent eux-mêmes s'ils causent une altération; mais le ciel ne s'altère pas quand il cause une altération, bien qu'il ne soit pas non plus un moteur sans mouvement; il faut forcément remonter à Dieu pour avoir un moteur immobile; aussi, Dieu est nécessairement cause de toute action naturelle, comme moteur appliquant la vertu à l'action.

« Mais de plus, nous constatons que l'ordre des effets est conforme à l'ordre des causes: c'est là une vérité nécessaire, car il y a ressemblance entre l'effet et sa cause. La cause seconde n'a pas de pouvoir sur l'effet de la cause première par sa vertu propre, bien qu'elle soit l'instrument de la cause première par rapport à cet effet. Mais l'instrument est cause, d'une certaine façon, de l'effet de la cause principale; ce n'est certes pas par sa forme propre ou par sa vertu propre; mais

elle participe un peu à la vertu de la cause supérieure par le mouvement qu'elle en reçoit. Ainsi le rabot n'est pas la cause du travail de l'ouvrier par sa forme propre, mais par la vertu de l'ouvrier qui s'en sert, et il participe ainsi d'une certaine façon cette vertu. Voici donc une quatrième façon pour une chose d'être cause de l'action d'une autre: à savoir l'agent principal est cause de l'action de l'instrument, et nous devons encore dire que Dieu est à ce titre cause de toute action naturelle.

« Enfin, plus une cause est élevée, plus elle est commune et efficace; si nous considérons seulement l'efficacité, plus une cause est haute, plus elle pénètre à fond l'effet; elle l'amène à l'acte en le tirant d'une puissance plus grande. Or, nous trouvons en toute chose de la nature qu'elle est un être, qu'elle est naturelle et qu'elle est de telle nature. La première de ces notes est d'une universalité absolue; la deuxième est commune au monde naturel corporel; la troisième s'étend à tous les êtres d'une même espèce; nous pouvons ajouter encore une quatrième note, consistant dans les accidents propres à tel individu. Aussi, cet individu ne peut en constituer un autre dans la même espèce par son action propre, que comme instrument de cette cause qui fait exister l'epèce entière, et dont dépend toute l'existence de la nature inférieure (ou sublunaire). Aussi aucune cause ici-bas ne produit l'essence spécifique sans la vertu du corps céleste; et aucune cause n'a de pouvoir sur l'existence sans la vertu de Dieu. Car l'existence est l'effet le plus commun, il précède tout autre; il est le plus intime et partant l'effet propre de Dieu seul; aussi, au livre *des causes* il est dit que l'intelligence ne donne l'existence qu'en tant que la vertu divine est en elle... Dieu est donc cause de toute action en tant que tout agent est l'instrument de la vertu divine opérante.

« Donc Dieu est cause de toute action en tant qu'il donne la faculté active, qu'il la conserve dans l'existence, qu'il l'applique à l'action, et que, grâce à sa vertu, toute vertu créée peut agir. Ajoutons à cela que Dieu est sa propre vertu et qu'il est intimement présent à toute chose non comme partie d'elle-même, mais parce qu'il la conserve dans l'existence;

et nous comprendrons qu'il opère immédiatement dans tout être opérant, qu'il s'agisse d'opération de volonté ou de nature, sans aucune exception ».

Objections. — La troisième objection revient à dire que l'opération de Dieu et celle de la nature ne peuvent pas être une, car il s'ensuivrait une confusion de substances; elles ne peuvent pas non plus être diverses, car il en résulterait des effets divers. S. Thomas répond: « Dans l'opération avec laquelle Dieu opère en mettant en mouvement la nature, la nature n'est pas active; mais l'action naturelle elle-même relève de la vertu divine, comme l'opération de l'instrument est due à la vertu de l'agent principal. Il n'y a pas répugnance à ce que deux vertus subordonnées de cette façon aient pour terme le même effet ».

La septième objection est celle-ci: si Dieu opère dans l'être vivant, il lui ajoute certainement quelque chose. Ou bien cela suffit à agir; mais alors, pourquoi ne suffisait pas la première vertu naturelle? Ou bien cela ne suffit pas; et alors, nous en arrivons nécessairement à un processus à l'infini. S. Thomas répond: « La vertu naturelle donnée aux choses dans leur constitution première est en elles cette forme qui a l'existence permanente et entière. Mais ce que Dieu fait dans l'agent pour lui permettre d'agir en acte (*quo actualiter agat*) c'est une sorte d'intention tout simplement, qui a une existence imparfaite: tout comme les couleurs sont dans l'air et la vertu de l'art dans l'instrument de l'artiste [1].

« De même qu'on a pu donner à la hache le fil qui est sa forme propre permanente, mais qu'on n'a pas pu faire que la

---

[1] On a donc tort de dire que cette intention est seulement dans l'esprit, comparable à la volonté de Dieu tendant à obtenir les effets naturels, ou à l'idéal de l'artiste. Certes, l'instrument pour influer sur l'effet ultime doit recevoir une motion réelle et physique; c'est par lui que passe la vertu de la cause principale pour arriver à son but. S. Thomas n'a jamais non plus pensé que l'agent principal et l'instrument atteignent chacun par eux-mêmes l'effet qui en résulte; il n'en est pas ainsi dans les instruments artificiels que nous connaissons et qui nous permettent de nous élever par abstraction et par analogie à la conception de l'instrument dans tous les ordres. D'autre part les

vertu de l'art y devînt en quelque sorte permanente et propre, sans lui donner une intelligence, de même les substances naturelles ont pu recevoir en propre les qualités convenables, mais non pas cette vertu par laquelle elles agissent comme instruments de la cause première ».

Accord de la foi et de la raison. — La doctrine indiquée par la dernière phrase de la thèse est ainsi développée suffisamment par ces citations du saint docteur. C'est d'ailleurs celle du catéchisme romain édité par ordre de S. Pie V, conformément au vœu du concile de Trente; on y trouve en effet ces mots: *non solum autem universa quae sunt providentia sua tuetur atque administrat, verum etiam quae moventur et aliquid agunt intima virtute ad motum atque actionem ita impellit ut, quamvis causarum secundarum efficientiam non impediat, preveniat tamen, cum ejus occultissima vis ad singula pertineat. Quare ab Apostolo dictum est: In ipso enim vivimus et movemur et sumus* (1). En effet, non seulement Dieu protège et administre par sa providence tout ce qui est, mais encore il pousse, par sa vertu intime, au mouvement et à l'action tout ce qui se meut et opère quelque chose, de telle sorte que, sans empêcher l'efficacité des cause secondes, il la prévient, puisque sa force très cachée s'étend à toute chose: aussi, l'Apôtre a dit: en lui en effet, nous vivons, nous nous mouvons, nous existons (*Act. Ap.* XVII, 28). - Cette doctrine, remarquons-le, ne contient en aucune façon ce que certains prétendent; selon eux, Dieu déterminerait la volonté à choisir un des termes de l'alternative; ou encore, la raison qui détermine le libre arbitre à tel choix plutôt qu'à tel autre rési-

---

couleurs dans l'air sont quelque chose de réel et de physique: en effet s'il n'y avait pas un changement véritable dans le milieu interposé entre l'objet et l'œil, l'image ne serait pas transmise à celui-ci. Mais S. Thomas nous apprend ce qu'il entend par le mot *intention* employé comme ici (sur le IV livre des *Sentences:* Dist. I, q. 1, art. 4, sol. 2): *hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari, et habent aliquid simile cum ente quod est in anima, quod est ens diminutum,* les êtres de cette sorte sont appelés ordinairement *intentions;* ils ont avec l'être qui existe dans l'âme, ce trait commun d'être un être diminué.

(1) *Pars* I, c. II, n. 22.

derait dans la motion divine précédant l'acte libre de la créature et ne dépendant pas de celle-ci. Jamais S. Thomas n'a soutenu pareille proposition; nous ne voyons pas pour notre part comment résoudre les difficultés qui en découlent. Rien d'ailleurs ne peut nous inciter à adopter cette théorie. Tenons-nous en donc à ce que la raison nous permet de découvrir.

CONCLUSION

UNIVERSALITÉ DES NOTIONS DE PUISSANCE ET D'ACTE. — La vérité des principes de l'être, puissance et acte, se vérifie dans la dernière thèse comme dans toutes les autres: l'universalité des choses en est pénétrée. C'est dans ces notions que se trouve la raison profonde de la perfection et de la limitation, de l'unité et de la multiplicité, de l'action et de la passion, de l'ordre et de la dépendance des causes.

Acte infini en lui-même. — Si l'acte par lui-même dit perfection formelle, il ne peut être diminué dans la raison formelle qu'il implique; la diminution qui n'appartient pas à la forme pensée ou réellement existante doit provenir d'un autre principe qui se distingue de cet acte. Ainsi, la blancheur n'explique pas qu'un objet soit moins blanc, la sagesse n'explique pas qu'un homme soit moins sage. De la même façon, et même avec une nécessité plus grande encore, ce qu'on vient de dire est vrai de la raison formelle d'existence, car celle-ci est l'acte le plus grand et elle est formelle à l'égard de toute réalité; elle est l'acte ultime de toute actualité possible.

La puissance explique la limitation. — La limitation n'est pas suffisamment expliquée par la seule cause efficiente qui est extrinsèque; elle doit avoir sa raison dans la constitution intrinsèque. Mais elle ne vient pas de l'acte considéré en lui-même; elle vient donc d'un principe, par lui-même joint et ordonné à l'acte. Celui-ci n'est pas un autre acte qui dit encore perfection et qui ne s'ordonne pas à l'acte dans sa formalité d'acte. C'est la puissance, réceptrice de l'acte, auquel elle est ordonnée de toute sa réalité, en la recevant selon sa capacité. En conséquence, l'acte qui subsiste par lui-même est infini. Il est diminué dans son ordre seulement par un principe distinct, mais proportionné à lui par une relation transcendante;

c'est-à-dire que ce principe est ordonné à lui de toute son entité; le sujet ainsi trouve une cause intrinsèque à sa limitation en perfection. Aussi, cet acte est unique s'il ne reçoit de la puissance la division et la multiplication: soit qu'il soit reçu en des sujets divers; soit que la raison formelle de l'acte contienne une raison formelle impliquant potentialité. C'est ainsi que sont distinctes et multipliées les intelligences angéliques non pas au sein d'une même espèce, mais dans le concept générique de substance spirituelle.

Gradation des êtres. — En conséquence, si l'acte est absolument pur, la perfection est absolument infinie; mais on ne trouve cette pureté de l'acte, cette infinité de perfection que lorsque la raison formelle même d'être subsiste sans se distinguer de l'actualité de son existence. Partout ailleurs, la forme implique une potentialité quelconque dans la façon dont elle est ordonnée à l'existence. On pourra même en descendant encore plus bas dans l'échelle de perfection des êtres, arriver au point où l'essence elle-même est constituée par des principes ordonnés entre eux comme puissance et acte dans l'ordre de la substance; c'est ainsi que nous descendons des esprits aux corps. L'homme prend place à la limite qui divise ces deux mondes; son âme subsiste par un acte propre d'existence, mais elle communique sa nature et son existence à la matière.

Compositions consécutives à celle de l'essence et de l'existence. — Mais, du fait que le sujet est en puissance à son existence, il est en puissance encore par rapport à son opération qui est encore, à un autre point de vue, son actualité ultime. D'où la capacité qu'il a de recevoir les diverses perfections qui le complètent secondairement. D'où la composition de substance et d'accident, universelle à tout être fini. Elle ne pourrait pas avoir lieu si l'essence s'identifiait avec son acte d'existence. Car cet acte est certainement le dernier; il n'est en puissance à aucun autre, il ne peut, comme sujet, recevoir en lui aucune forme ultérieure. Donc, dans une même substance, l'actualité de la subsistance et les actes accidentels avec l'existence qu'ils apportent peuvent se trouver unis; ils trouvent dans la substance leur unité subjective; mais ils ne

sont pas directement unis, comme si les accidents informaient la subsistance elle-même.

De cette façon, nous constatons les trois sortes de compositions réelles, celle de la matière et de la forme, spéciale au monde des corps; celles de l'essence et de l'existence, de la substance et des accidents, universelles à toutes les créatures; parmi les accidents, le plus noble auquel tende la nature est l'opération. Celle-ci est l'acte consécutif à la forme qui constitue la nature; aussi, elle produit un effet qui correspond formellement à la substance dont elle procède. Quand la substance sera un acte absolument pur (ce qui ne peut avoir lieu en dehors de l'ordre de l'existence), l'actualité de l'opération s'identifiera avec elle, en elle; au dehors, elle aura l'existence comme son effet formel propre. Quand la substance est mêlée de potentialité, elle aura beau avoir une puissance active, elle ne sera cependant pas son acte dernier, et même à l'égard de son opération et de la production de son effet, elle impliquera une certaine potentialité, qui exige du mouvement et réclame un moteur.

Perfection de Dieu. — De la sorte, la simplicité absolue implique nécessairement perfection, et au contraire tout être composé est déficient et imparfait. Quand on parle de simplicité il s'agit de celle de l'être subsistant complet en lui-même, et non pas de celle des principes qui ont besoin pour exister de se composer. L'être doué de cette simplicité absolue ne peut pas ne pas être unique. Car il y a répugnance métaphysique à ce qu'il subsiste selon une autre raison formelle que celle d'existence; en effet, s'il avait une autre forme outre l'existence, il serait composé; si d'autre part, il n'avait pas l'existence il ne sortirait pas du néant. Donc l'être premier est Celui qui est, car il n'est pas autre chose que l'existence, et il est existant en tant qu'il est cet être; autrement dit, l'existence lui convient par essence; son essence, c'est d'exister. D'autre part il répugne que l'existence convienne à un autre être en tant qu'il est cet être; si l'on cherche à concevoir Celui qui est par lui-même, on l'identifie avec l'être premier. Il est donc unique. Donc, toutes les autres choses qui existent hors de lui, existent en tant qu'elles participent à son acte, et par sa vertu.

On ne peut les concevoir simples, car elles se confondraient avec lui; elles sont donc composées. Elles sont composées de l'acte par lequel elles sont et du sujet qui le reçoit.

Panthéisme. — Certains trouvèrent difficile d'admettre que quelque chose puisse se distinguer de l'être unique; tout en effet doit convenir dans la raison formelle d'être; l'unité ne peut par elle-même être conçue comme cause de la diversité; il ne semble pas que la multiplicité puisse procéder de l'unité. Il ne suffit pas de répondre que cet être un est virtuellement multiple, car précisément le panthéiste nie la raison formelle de multiplicité. Aussi on a abouti en tout temps à l'erreur du panthéisme, chez les Hindous, chez les Grecs, chez les Italiens de la Renaissance et chez les Allemands d'aujourd'hui.

Réponse au panthéisme. — La difficulté serait insurmontable si les êtres finis étaient par eux-mêmes des actes purs ou libres, constitués par eux-mêmes dans leur raison formelle, étrangère à celle de l'être premier. Supposons par exemple, ce qui d'ailleurs est une hypothèse absurde, qu'au plus haut degré il existe une sagesse infinie, et que les autres choses aient des raisons formelles absolument différentes, qui ne seraient pas comprises dans celle de sagesse. Mais il n'en est pas ainsi: l'être premier au contraire est l'existence absolue; les choses finies ont toutes un rapport quelconque à l'existence, et elles expriment toutes une raison formelle ordonnée à l'existence. Aussi, l'être premier comprend tous les modes possibles de l'existence, qui sont ses participations et ses imitations. Il demeure absolument distinct de tout le reste par la pureté de son actualité très simple; nous avons ainsi une raison formelle unique, dans laquelle les effets s'unissent à leur cause dont ils gardent une certaine ressemblance. Mais il y a encore une raison suffisante de multiplicité dans la capacité diverse des sujets à participer la perfection première, dans la puissance qui est contenue différemment dans les actes essentiels imitant l'être premier.

Action divine. — D'autre part, la vertu active correspond à l'actualité de la forme qu'elle accompagne. Celui qui existe par nature, possède en propre la vertu active sur tout ce qui

peut exister, sur tout ce qui participe la raison formelle d'être. Que cette vertu se termine à des effets prenant place réellement dans le monde physique, cela dépend de la libre volonté de Dieu, car rien en dehors de lui n'est nécessaire, et il est en lui seul parfaitement et éternellement heureux; et puis, si cette vertu infinie était cause efficiente nécessaire, son effet serait l'indéfini, l'informe, le chaos; ce n'est donc pas par nature mais par art, par un acte de volonté que la cause première produit ses effets.

La puissance explique la multiplication. — Et ainsi, la diversité des êtres multiples provient de la cause première et unique. Il y a dans ces êtres un principe opposé à l'acte, auquel il est cependant intrinsèquement ordonné; c'est à l'existence qu'il s'ordonne surtout; ce principe, c'est la puissance réceptrice; en tant qu'elle est ordonnée à la forme et à l'existence, elle désigne une nature, elle participe la raison formelle d'être et garde quelque chose de l'unité propre à Dieu. Mais en tant qu'elle est opposée à l'acte dans sa raison formelle de puissance, en tant qu'elle est une capacité de la perfection qu'elle ne possède pas par elle-même, mais qu'elle obtiendra par la vertu de la cause efficiente, en la limitant à sa façon, elle est principe de la multiplication et de la diversité. Elle est la première chose différente de l'acte, elle est ce qui en premier lieu se distingue de l'existence. Et comme, dans tout genre, ce qui est premier est cause des autres choses qui viennent ensuite dans cet ordre, la puissance capable de l'acte est le principe de toute la diversité qui se rencontre en dehors de Dieu [1].

La puissance explique le mouvement. — C'est la puissance qui cause la diversité consistant dans le mouvement: en effet, ce qui se meut, devient en quelque sorte ce qu'il n'était pas; il acquiert ce qu'il n'avait pas, il tend à la diversité. Or

---

(1) Nous résumons la doctrine enseignée au chap. V de l'opuscule *de ente et essentia* (de l'être et de l'essence); il n'y a pas d'opposition entre elle et le chapitre du résumé de théologie intitulé: *quod materiae diversitas non est causa diversitatis in rebus*, la diversité de la matière n'est pas cause de la diversité dans les choses (*Compendium theologiae*, c. LXXI). S. Thomas enseigne dans ce chapitre que la matière

celle-ci ne se rencontre que s'il y a un principe potentiel, capable d'une actualité qui d'abord n'est pas possédée. La matière reçoit diverses formes substantielles; la substance, divers accidents; la faculté, diverses opérations. Dans le mouvement propre des corps, dont l'extension est le principe de continuité et de succession, le sujet qui est en mouvement devient progressivement différent de ce qu'il était; c'est ainsi qu'il a proprement cet acte incomplet qui est l'acte de ce qui est en puissance. Le sujet est en puissance à ce qui lui manque; il est en acte en même temps parce qu'il commence à avoir son acte et qu'il l'a partiellement. On voit ainsi que la puissance est le principe supposé nécessairement au devenir des choses, à ce devenir que les panthéistes eurent la folie de considérer comme la seule réalité de l'univers, alors qu'au contraire tout dépend de l'acte; c'est lui qui doit mettre la puissance en mouvement, et qui la surpasse et la domine à tout point de vue.

La puissance explique la diversité des essences. — C'est la puissance encore qui explique la diversité entre les essences finies; c'est elle qui est le principe des différences entre les formes particulières; en effet, la distinction des diverses perfections en dehors de la perfection première absolue et infinie, exige la limitation de chacune d'elles. Mais la raison positive du nombre illimité des choses qui peuvent être créées, c'est sans aucun doute l'essence divine elle-même, connue par l'intelligence divine comme imitable toujours dans des formes nouvelles.

Les possibles. — Ainsi tous les possibles sont présents à Dieu et connus de lui. Ils sont d'abord infiniment variés dans les déterminations formelles des natures spirituelles; ensuite ils forment des collections indéfinies de substances matérielles, groupées sous des formes spécifiques; celle-ci a leur

---

tient le mode de sa potentialité de l'acte auquel elle s'ordonne; or, l'acte est premier dans sa raison formelle et dans l'intelligibilité; on conçoit la lumière avant la capacité de briller. Dans l'opuscule, S. Thomas montre l'impossibilité de la distinction des choses finies s'il n'existe un principe potentiel limitant de façons différentes la raison formelle d'acte.

tour apportent entre elles un nouvel élément de variété, et mettent partout une nouvelle infinité selon des modes infinis. Puis, les perfections accidentelles et les dons gratuits par lesquels Dieu peut élever ses créatures vont en se multipliant selon des degrés et par des voies sans fin. Ce sont les merveilles de la nature corporelle, ce sont les mystères surnaturels dans le monde des esprits, par la grâce, par la gloire, par les opérations de l'un et l'autre ordre. Ce que Dieu fait et prépare dans le monde entier, dans l'Eglise de la terre et dans celle du ciel, c'est un ensemble inépuisable de miracles, d'œuvres splendides et étonnantes. Mais quelles que soient ses œuvres, il en peut faire d'autres, beaucoup d'autres, et cela sans fin; de tous côtés, l'infini se déploie à l'infini. Tout est possible dans la participation de cet être unique, qui demeure seul et séparé dans son actualité très pure; grâce à elle, il est la cause suprême de tout ce qui peut être pensé ou exister en dehors de lui.

Dieu principe et fin de tout. — Il est cause même de la puissance qui, en tant que capable de l'acte, dépend de lui, aussi bien dans son intelligibilité que dans sa réalité; c'est par l'acte qu'elle existera formellement, c'est la vertu active qui l'amènera à l'existence. Il est cause de tous les actes particuliers; ceux-ci ne sont intelligibles que comme imitations de l'acte premier, qui seul les établit hors de l'esprit et hors de leurs causes. Il est cause de l'ordre universel, où sa perfection est participée de tant de façons. C'est lui qui a décrété que les choses inférieures existeraient pour le bien des supérieures, que toutes existeraient pour l'achèvement et la perfection de l'univers, que l'univers tendrait à la gloire de son auteur; en conséquence, il est nécessairement cause efficiente, cause exemplaire, cause finale. Toute nature tendant à l'existence désire Dieu, car l'existence est une imitation de l'être premier; l'intelligence l'atteint naturellement avec son opération propre qui remonte des effets à la cause et ainsi reconnaît Dieu et peut l'aimer. Mais elle l'atteint d'une façon bien supérieure, avec les vertus infuses, dans son pèlerinage ici-bas. Elle le connaît encore mieux, après la mort, par la vision directe, dans la gloire céleste. Dans la patrie bienheureuse,

Dieu se manifeste à elle comme celui qui existe, et comme celui qui est tout bien, dans l'actualité très simple de son existence, sans aucune distinction réelle d'attributs: *qui est, omne bonum*: et alors, ce ne sera plus un mystère qu'en se comprenant lui-même il ait un verbe procédant de Dieu sans sortir de Dieu, qu'il respire un amour, embrassement très heureux des deux premières Personnes, et qu'en Dieu unique il y ait trois Personnes, Père, Fils et S. Esprit.

A lui, qui est être, vérité et bonté infinis, gloire dans l'éternité.

FIN.

APPENDICE[1]

De Potentia (Quaest. III, art. VII).

Utrum Deus operetur in operatione naturae.

Respondeo dicendum quod simpliciter concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes, in errorem inciderunt, attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam; et ad hoc quidem ponendum sunt diversis rationibus moti... (Tunc habetur crisis opinionum Rabbi Moysis, Avicebron). ..... Sciendum namque est quod actionis alicujus rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo, quia tribuit ei virtutem operandi, sicut dicitur in IV Physic. (*text.* 23 *et* 32), quod generans movet grave et leve, inquantum dat virtutem per quam consequitur talis motus: et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi, et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse quia est causa virtutis collatae non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit dici Deus causa actionis inquantum causat et conservat virtutem naturalem in esse. Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem sicut dicitur quod medicinae conservantes visum faciunt videre. Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius inquantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod hujusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata; caelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum: sequitur de nècessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. Sed ulterius invenimus, secundum ordinem cau-

[1] Voir p. 363.

sarum, esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed inquantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum ejus, sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam quoquomodo participat. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam oportet dicere quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie, et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc, nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo, soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam, ut dicitur in libro de Causis (*propos.* IX), intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis... (Hic inveniuntur aliqua de virtute divina) ...Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.

III objectio. — Si Deus operatur in qualibet operatione naturae, aut una et eadem operatione operatur Deus et natura, aut diversis. Sed non una et eadem: unitas enim operationis attestatur unitati naturae: unde quia in Christo sunt duae naturae, sunt etiam ibi duae operationes: creaturae autem et Dei constat non esse unam naturam. Similiter nec est possibile quod sint operationes diversae: nam diversae operationes non videntur ad idem factum terminari, cum motus et operationes penes terminos distinguantur. Ergo nullo modo est possibile quod Deus in natura operetur.

Si Dieu opère dans toute opération de la nature, ou bien Dieu et la nature n'ont qu'une seule et même opération, ou bien chacun a la sienne. Or, ils n'opèrent pas avec une seule et même opération: l'unité d'opération prouve en effet l'unité de nature; aussi il y a deux natures dans le Christ parce qu'il y a deux opérations; or il est établi que les créatures et Dieu n'ont pas une seule nature. De même, il n'est pas possible qu'il y ait des opérations diverses (de Dieu et des créatures dans toute opération naturelle), car on ne voit pas que des opérations diverses se terminent au même fait, puisque les mouvements et les opérations se distinguent par leur fin. Donc il est absolument impossible que Dieu opère dans la nature.

Ad tertium dicendum quod in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam.

VII objectio. — Praeterea si Deus in natura operante operatur, oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat, nam agens, agendo, aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc quod natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, cum etiam virtutem naturalem Deus naturae tribuerit, eadam ratione potest dici quod et virtus naturalis sufficiebat ad agendum: nec oportebit quod Deus, postquam virtutem naturae contulit, ulterius ad ejus operationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet quod ibi aliquid aliud iterum faciat; et si illud non sufficit, iterum aliud et sic in infinitum, quod est impossibile. Nam unus effectus non potest dependere ab actionibus infinitis, quia cum infinita non sit pertransire, numquam compleretur. Ergo standum est in primo, dicendo quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem, sine hoc quod Deus in ea ulterius operetur.

En outre, si Dieu opère dans l'opération de la nature, il faut qu'il apporte quelque chose à la chose naturelle par son opération, car l'être actif, en agissant fait quelque chose actuellement. Donc ou bien ce que Dieu lui attribue suffit pour que la nature puisse opérer par elle-même, ou bien cela ne suffit pas. Si cela suffit, puisque Dieu a donné, aussi la vertu naturelle à la nature, on peut dire que la vertu naturelle suffisait, pour agir, et il ne convient pas que Dieu, après avoir donné la vertu à la nature, ajoute encore une opération propre pour lui permettre d'opérer. Si cela ne suffit pas, il faut donc qu'il fasse encore quelque chose d'autre; et si cette nouvelle intervention ne suffit pas, il en faut encore une autre, et ainsi de suite, sans fin, ce qui est impossible. Car un seul effet ne peut pas dépendre d'un nombre infini d'actions, car il ne serait jamais complet, puisqu'on ne peut épuiser ce qui est sans fin. Il faut donc s'en tenir au premier terme de l'alternative et dire que la vertu naturelle suffit à l'action naturelle, sans que Dieu opère à nouveau en elle.

Ad septimum dicendum, quod virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae.....

TABLE DES MATIÈRES

THESIS II. - *Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus exsistit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.*

SOMMAIRE: *A*) PRÉLIMINAIRES: Ordre réel et ordre logique, p. 20; assertions procédant des concepts déjà expliqués, p. 21; processus de notre connaissance, p. 21; l'expérience sensible ne doit pas fausser notre connaissance, p. 22; théorie de Boèce et de S. Thomas, p. 23; vue d'ensemble sur la doctrine thomiste, p. 24.

B) DÉMONSTRATION DE LA THÈSE: Formes pures dans l'ordre logique et réel, p. 24; la forme pure est illimitée, p. 25; formes reçues en un sujet, p. 26; formes reçues limitées, p. 27; la forme reçue en un sujet implique dépendance d'une cause extrinsèque, p. 27; la cause intrinsèque de la limitation de la forme reçue est la puissance, p. 27.

C) OBJECTIONS ET CONCLUSION: Acte limité par la toute-puissance de Dieu, p. 28; limitation de l'acte par lui-même, p. 29; erreur dont il faut se garder, p. 30; la limitation de l'acte est due à une cause intrinsèque, p. 31; l'acte pur est unique, p. 31; infini potentiel et infini actuel, p. 31; l'acte n'est infini que dans son ordre, p. 32; autorité de S. Thomas, p. 32; accord des grands philosophes, p. 33.

THESIS III. - *Quapropter in absoluta ipsius* esse *ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; cetera cuncta, quae ipsum* esse *participant, naturam habent qua* esse *coarctatur, ac, tamquam distinctis realiter principiis, essentia et* esse *constant.*

THESIS IV. - *Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur; nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis, tum proportionalitatis.*

SOMMAIRE: *A*) ETAT DE LA QUESTION: Première application de la théorie de l'acte et de la puissance: l'essence et l'existence, p. 38; raisonnement de S. Thomas, p. 39; objections des adversaires, p. 40; ce que les objections contiennent de vérité, p. 42; ce que les objections contiennent d'erreur, p. 44.

THESIS V. - *Est praeterea in omni creatura realis compositio subjecti subsistentis cum formis secundario additis sive accidentibus; ea vero, nisi* esse *realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.*

THESIS VI. - *Praeter absoluta accidentia est etiam relativum sive* ad aliquid. *Quamvis enim* ad aliquid *non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subjecto.*

Thesis X. - *Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum ejus quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt et est veri nominis accidens.*

Thesis XI. - *Quantitate signata materia principium est individuationis, id est, numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.*

Thesis XII. - *Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.*

Thesis XIII. - *Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subjecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem seu partes heterogeneas.*

Thesis XIV. - *Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur; sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.*

Thesis XV. - *Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subjecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.*

Thesis XVI. - *Eadem anima rationalis ita unitur corpori ut sit ejusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi quo ipsa est.*

THESIS XXII. - *Deum esse, neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est per ea quae facta sunt, argumento ducto ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit et dirigit ad finem.*

Thesis XXIII. - *Divina essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius* esse *identificatur, seu per hoc quod est ipsum* esse *subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.*

Thesis XXIV. - *Ipsa igitur puritate sui* esse, *a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens inquantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in* esse *cujuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima causa.*